



کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

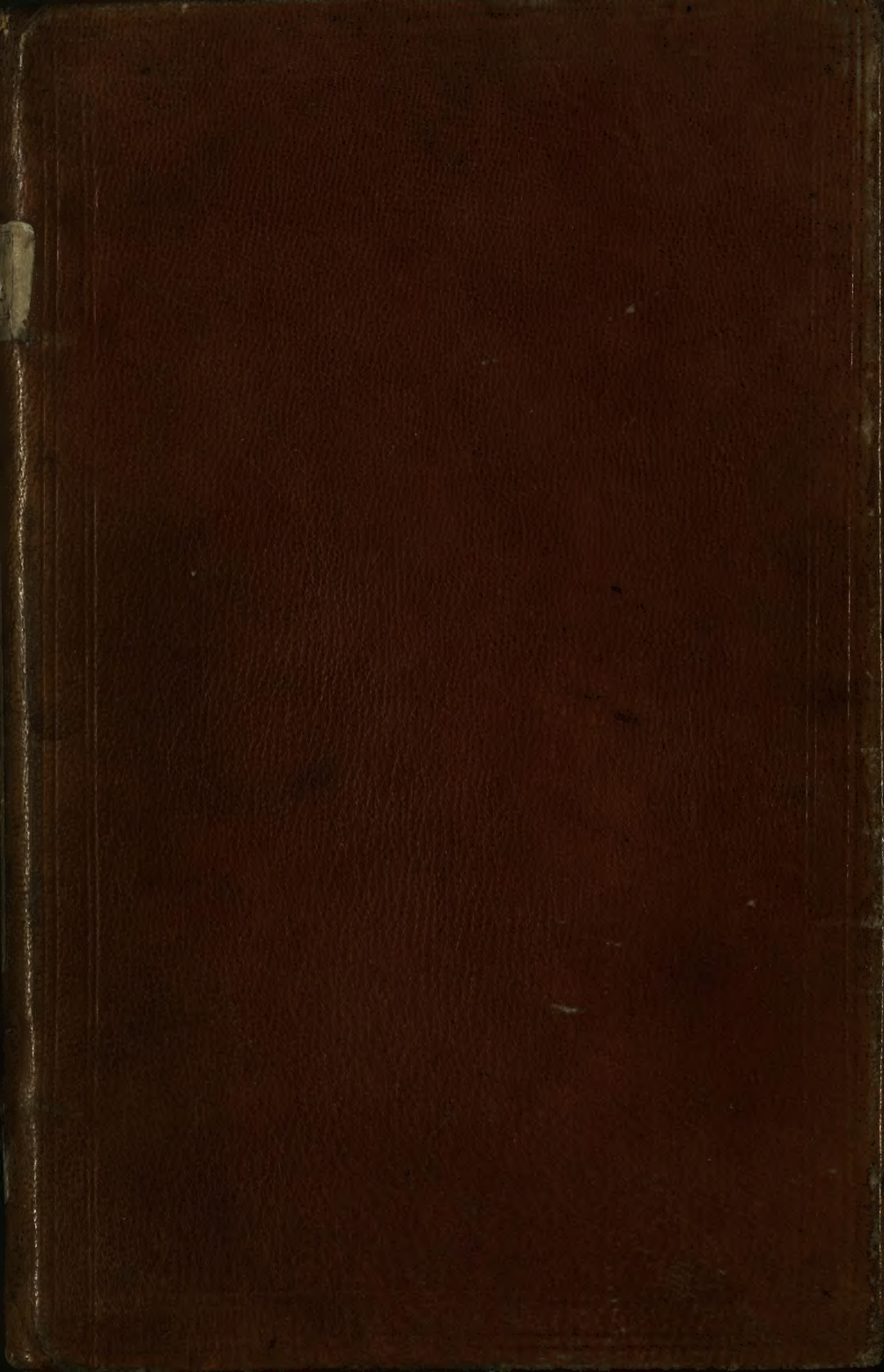
نام کتاب: مجموع

مؤلف: —

شماره کتاب: ۲۸۲ مکمل

اندازه: ۲۰/۵ × ۱۲/۵

تاریخ تصویربرداری: ۱۳۸۹ شهریور





کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

از مجموعه نسخه های خطی اهدائی

سید محمد مشکوة

شرح الشيخ أبي عبد الله المفيد على رسالة محمد بن أبي نعيم القاسمي

المستحق بالاعتقاد
انوار الكورت في شرح ابي قوت للعلامة ابي
وان قوت له برهان من فوحيات

ترجمہ ۶۲۱ فیض غلام فیض الدین طبرہ فاریہ

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم نورا يضيء في القلوب والهدى في السبل
والعزة في الدنيا والآخرة

المسند الثاني ٦٣ الف

قاسمی ۱۴۶۱

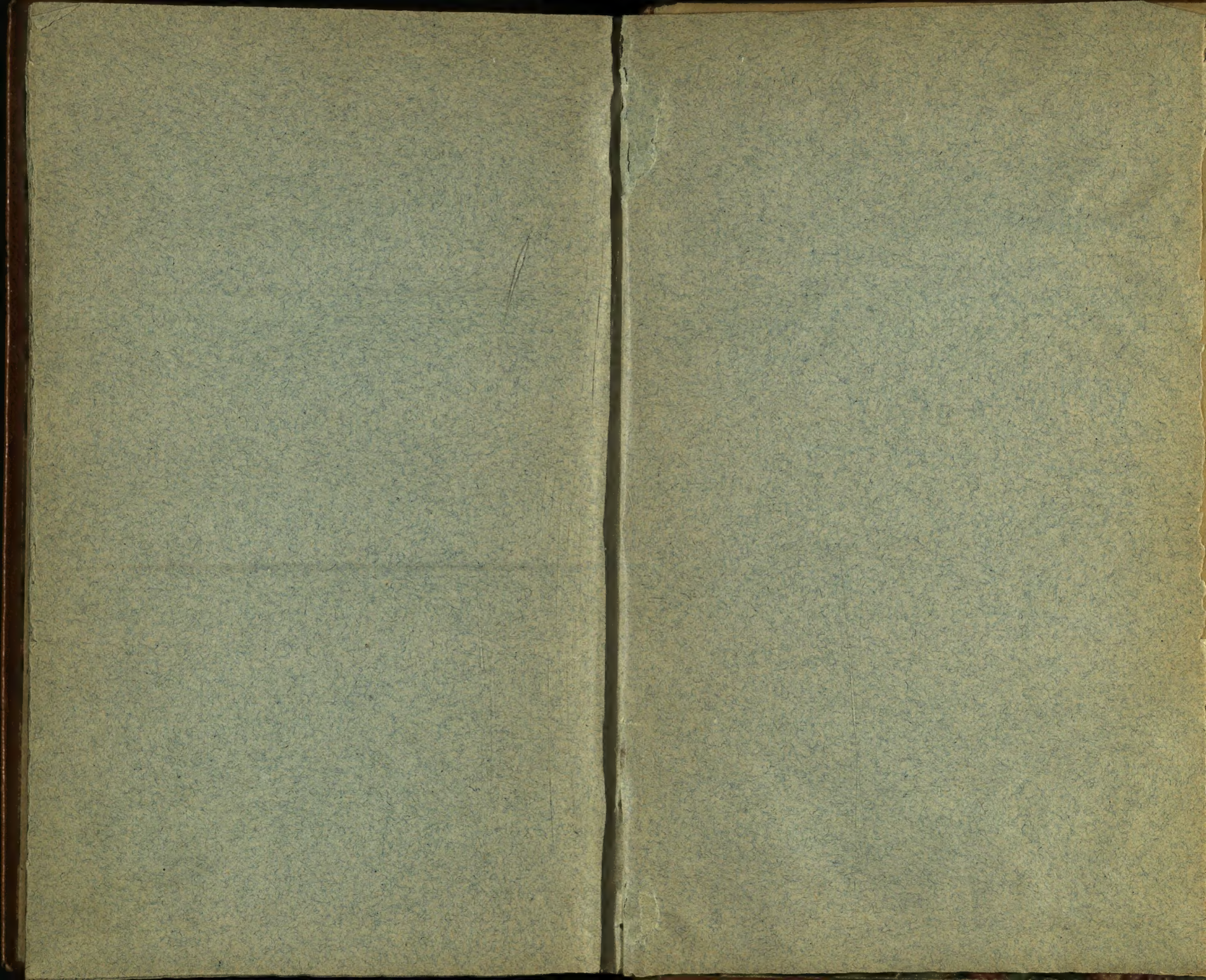
لوامع ۱۹۳۳ء

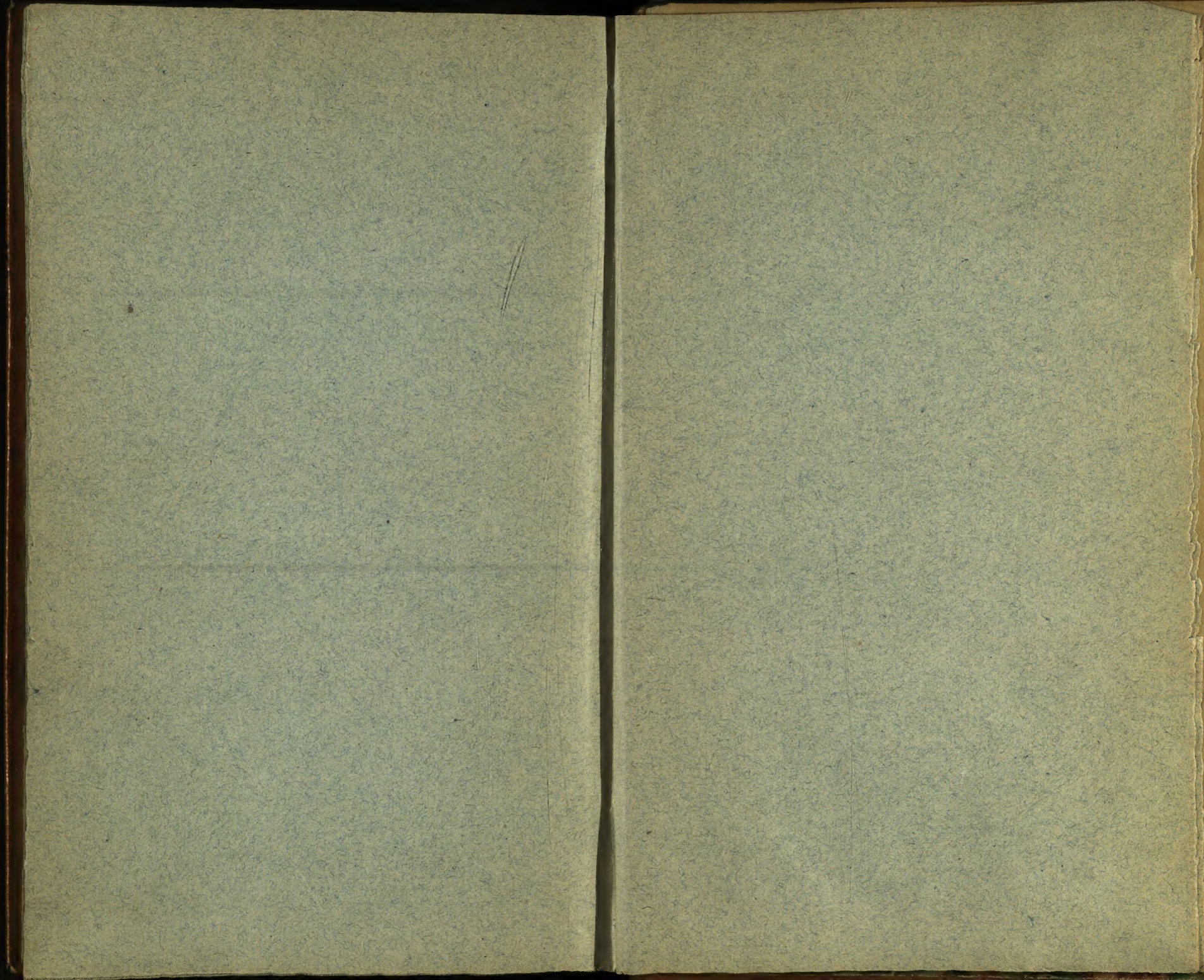
$$r. 10 \times 15/0$$

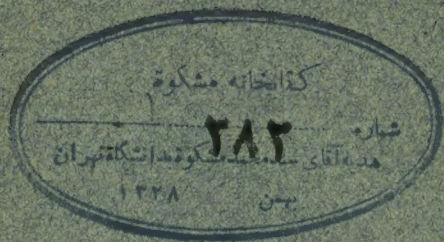
$$1^{\circ}/0 \times v/0$$

19

6







بحمد الله الرحمن الرحيم ويدرسه
 الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين
 قال الشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه في قوله تعالى يوم
 عن ساق والساق وجه الامر وشدة قال الشيخ المفيد ومعنى قوله تعالى
 يكشف عن ساق يريد يوم القيمة يكشف عن امرئ يد صغرت عظم
 وهو الحجاب والموتفة على الاعمال والجزاء على الافعال والظهور والسرور
 وانكشاف البواطن والمواقفة على الحسنات والتهبات فعبس بالساق عن الشدة
 ولذلك قالت العرب فيما عبرت به عن شدة الحرب وصعوبتها قامت الحرب
 عن ساق قالوا قامت الحرب بنا على ساق وقال ايضا وهو سعد بن خالد
 كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشرا الصراح وبنت عقاب الموت يحقق
 تحتها الاجل المتاح ومن ذلك قولهم قد قامت السوق اذا ازدحم اهلها و
 واستدامها بالبايعات والمشاورة ووقع الجدد في ذلك والاجتهاد
 فصل ومضى في كلام ابي جعفر رحمه الله شاهدا باليد عن القدرة قوله
 تعالى واذا ذكر عبدنا داود ذا الابد فقال ذا القوة قال الشيخ المفيد وفيه وجه اخر
 وهو ان الابد عبارة عن النعمة قال الشاعر على اياك لست اكفرها و
 واما الكفر بها ان لا تذكر النعم فيقول داود ذا الابد ان يريد به النعم
 قوله تعالى بل يراه مبسوطان يعني نعمتيه العامين في الدنيا والاخرة وقال
 ابو جعفر في قوله تعالى ونحت فيه من روح فقال في روح مخلوق

اضاف

ط
السعي

اضافها لانفسه لما اضاف اليها الى نفسه وان كان خلقا قال في
 المفيد ليس وجه اضافته الروح الى نفسه والنسبة اليه من حيث
 الخلق حسب بل الوجه في ذلك التميز لهما بل الاعظام والجلال
 والاختصاص بالاكرام والتبجيل من جهة التحقق بهما ودل
 بذلك على انها مختصان عنه بكرامة وجلال لم يجعله لغيرهما
 من الارواح والنبوت فكان الغرض من ذلك دعاء الخلق الى
 اعتقاد ذلك فيهما والاعظام لهما به فصل والذي قاله ابو جعفر
 رحمه الله في تفسير قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت سيدى
 المراد بقدرتي وقوتي ليس هو الوجه لان زيف تكرار المعنى كما
 قال بقدرتي وقدرتي او بقوتي وقوتي اذ القدرة هي القوة والقوة
 هي القدرة وليس لذلك معنى في وجه الكلام والوجه ما قدمناه من ذكر
 النعمة وان المراد بقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت سيدى انما اراد
 به نعمتي اللتين هما الدنيا والاخرة والباء في قوله سيدى يقوم مقام
 اللام فكانه قال سيدى يريد به نعمتي كما قال وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون والعبادة من الله تعالى نعمة عليهم لانها تعقبهم ثوابا
 تعالى في النعم الذي لا يزل وفي تاويل الاية وجه اخر وهو ان المراد
 باليدين فهما هما القوة والنعمة فكانه قال خلقت بقوتي ونعمتي وفيه
 وجه اخر ان اضافته اليدين اليها انما يريد به تحقيق الفعل والتركيب
 اضافته اليه وتخصيصه به دون ما سوى ذلك من نعمة او قدرة او
 غيرها وشاهد في ذلك قوله تعالى ذلك بما قدمت يدك وانما اراد
 ذلك بما قدمت من فعلك وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فيها

كسبت ايديكم والمراد به فيما كسبتم والعرب تقول في امثالها لا تكتسبوا
 نفع بئس ما كنتم تفعلون ذلك وتوليت وضعته واخرت عنه وان لم يكن الا
 استعمل به جار حبيب الله تعالى في قوله ذلك الفعل فضل وذكر ابو جعفر
 رحمه الله تعالى في اخاد عود الله وهو خادهم ونسوا الله فسيهم ومكر واو
 مكر الله الله يستهزئ بهم ان العبارة بذلك كلمة عن الاجزاء على الافعال وهو
 كما قال الان لم يذكر الوجه في ذلك والوجه ان العرب تسمى الشيء باسم
 عليه للتعلق في ما بينهما والمقارنة فلما كانت المجازي عليها متعلقة
 لهذه الاسماء كان الخبز يسمى باسمها قال الله تعالى الذين ياكلون
 البناي ظلم انما ياكلون في بطونهم فارسمي ما ياكلون من الطيبات
 تسمى النار وجعله نار الان الخبز عليه النار فصل ذكر ابو جعفر رحمه
 الله ان النسيان من الله يحري مجرى الخاد عود منه العصاة وان يسمى
 ذلك باسم المجازي عليه والوجه فيه غير ذلك وهو ان النسيان في اللغة
 الترك والتاخير قال الله تعالى ما ننسى من ايترو ننسها نأت بحجر
 منها او مثلها يريد ما ننسى من ايترو ننسها على حالها او نؤخرها فالله
 بقوله تعالى نسوا الله تركوا طاعة الله وقوله فسيهم يريد بتركهم
 من ثوابه وقوله نسوا الله انما هو انفسهم الى الجاهم الى ترك تعاهدها و
 مراعاتها بالصالح بما شغلهم من العقاب فهذا وجه وان كان ذلك ايضا
 وجه غير منكر والله ولي التوفيق فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
 تعالى في وصفنا صفات الله تبارك وتعالى به من صفات ذاته قال الشيخ
 المفيد رحمه الله تعالى صفات الله تعالى على ضربين احدهما منسوب
 الى الذات فيقال صفات الذات والضرب الاخر منسوب الى الافعال

في
 الخبز

فيقال

فيقال صفات الافعال والمعنى في قولنا صفات الذات ان الذات
 مستحقة لها صفات مستحقا فالله تعالى صفات صفات فعل
 هو انها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده وصفات الذات
 لله تعالى هي الوصف له بان هي قادر عالم لا ترى انه لم يزل مستحقا
 لهذه الصفات ولا يزال ووصف الله تعالى بصفات الافعال كقولنا
 خالق رازق محي ميت مبدئ معيد الا ترى انه قبل خلقه الخلق
 لا يصح وصفه بان خالق وقبل احياء الاموات لا يقال انه محي وكذلك
 القول فيما عدناه والفرق بين صفات الذات وصفات الافعال
 ان صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف باضدادها وخروجها
 عنها الا ترى انه لا يصح وصف الله تعالى انه يموت ويحمر ويجهل
 ولا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حيا عالما قادرا ويصح الوصف بان
 غير خالق اليوم ولا رازق لزيد ولا محيي لبيت بعينه ولا مبدئ لشيء في
 هذه الحال ومعيد له ويصح الوصف له جل وعز بان يزدق ويمنع ويحيي
 ويميت ويبدئ ويعيد ويوجد ويعدم فثبت العبارة في اوصاف
 الذات واوصاف الفعل والفرق بينهما ما ذكرنا فصل قال الشيخ ابو
 عبد الله رحمه الله الصريح عن ال محمد صلوات الله عليهم ان افعال
 العباد غير مخلوقة لله تعالى والذي ذكره ابو جعفر رحمه الله قد جاء
 به حديث غير معمول به ولا مرضى الاسناد والاخبار الصريحة
 بخلافه وليس يعرف في لغة العرب ان العلم بالشيء هو خلقه ولو
 كان ذلك كما قال المخالفون الحق لوجب ان يكون من علم النبي ص
 فقد خلقه ومن علم السما والارض فهو خالق لهما ومن عرف نفسه

شيئا من صنع الله تعالى وقرره في نفسه ان يكون خالقا وهذا
 محال لا يذهب وجد الخطاء فيه على بعض رعيته الاثمة عليهم السلام
 فضلا عنهم فاما التقدير فهو الخلق في اللغة لان التقدير لا يكون
 الا بالفعل فاما بالعلم فلا يكون تقديرا ولا يكون ايضا بالفكر والله
 متعال عن خلق الفل وحش والقبائح على كل حال وقد روي عن
 ابي الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى صلوات الله عليهم اجمعين
 انه قال من افعال العباد فقبل له في مخلوق لله تعالى فقال لو كان
 خالقا لها لما تبرع منها وقد قال سبحانه ان الله يربى من يشاء
 ولم يربذ البرية من خلق ذواتهم وانما تبرع من مشركهم وقبائحهم و
 سأل ابو حنيفة ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن افعال
 العباد من هي فقال له ابو الحسن ان افعال العباد لا تخلق من ثلاثة
 منازل اما ان تكون من الله تعالى خاصة او من الله ومن العبد على
 وجه الاشتراك فيها او من العبد خاصة فلو كان من الله تعالى
 خاصة لكان اولى بالحمد على حسناتها والذم على قبحها ولم يتعلق بمسئ
 حمد ولا لوم فيها ولو كان من الله ومن العبد لكان الحمد لهما
 معا فيها والذم عليهما جميعا فيها واذا بطل هذان الوجهان ثبت
 انها من الخلق خاصة فان عاقبهم الله تعالى على جبايتهم بها فذلك
 وان عفا عنهم فهو اهل التقوى واهل المغفرة في امثال ما ذكره
 من الاخبار ومعانيها مما يطول به الكلام فصل في انساب الله تعالى
 المقدم على الاحاديث والروايات واليه يتقاضي في صحيح الاخبار
 وسقمها فاقضي به في الحق دون ما سواه قال الله تعالى وقط

الشي

الذي احسن كل شيء خلقه وبدع خلق الانسان من طين فخير
 بان كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح فلو كانت القبائح من خلقه
 لنا في ذلك حكمه بحسنها وفي حكم الله تعالى بحسن جميع ما خلق
 شاهد بطلان قول من زعم انه خلق قبيحا وقال نعم ما ترى في
 خلق الرحمن من تفاوت فخلقنا التفاوت عن خلقه وقد ثبت
 ان الكفر والكذب متفاوت في نفسه والمتضاد من الكلام متفاوت
 فكيف يجوز ان يطلقوا على الله تعالى ان خالق لافعال العباد وفي افعالهم من
 التفاوت فوق ذلك ورد على منصف النير والكذب في قوله ابو جعفر عليه السلام
 لا خير ولا تقويض بل امر بين الامرين وروى ذلك حديثا مرسل قال
 الشيخ المفيد رحمه الله الحجة هو المحل على الفعل ولا يضطر الى البه بالقر والقلبة
 وحقيقة ذلك انيجاد الفعل في الخلق من غير ان يكون له قدرة على دفعه و
 الامتناع من وجوده فيرد عليه من يفعل الانسان بالقدرة التي معه على
 وجه الاكراه له على التقويف والالتجاء الى خير والاصل فيه ما فعل من غير
 قدرة على امتناعه منه حسب ما قدرناه واذا تحقق القول في العبد على
 ما وصفناه كان مذهب اصحاب المخلوق هو بعينه لا يمتنع من عيوب الله
 تعالى خلق في العبد الطاعة من غير ان يكون للعبد قدرة على فعلها
 والامتناع منها وخلق في العبدية كذلك فهم المجبرون حقا والمجبرون
 بهم في التحقيق فصل في التقويض هو القول برفع الخط عن الخلق
 في الافعال والامتناع لهم مع ما نشأوا من الاعمال وهذا قول الربا قدرو
 اصحاب الامتناع والواسطة بين هذين القولين ان الله تعالى اقد الخلق
 على افعالهم ومكنهم من اعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم

دع
الخلق

ونهيهم عن القبائح بالجرم والتخويف والوعد والوعيد فلم يكن
تكميلهم من الاعمال مجبرا لهم عليها ولم يفرض اليهم الاعمال التي هم
من الكثرها ووضع الحدود لهم فيها وامرهم بحسنها ونهيهم عن قبيحها
فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض على ما بيناه فصل قال الشيخ ابو
جعفر رحمه الله نقول شاء الله واداه ولم يجب ولم يرز شاء عز
اسمه ان لا يكون شئ الا بعلمه واداه مثل ذلك قال الشيخ المفيد
رحمه الله تعالى الذي ذكره الشيخ ابو جعفر رحمه الله في هذا الباب يحصل
ومعانيه مختلف وتباين في ذلك ان الله عز وجل ظاهر الاقا
المختلفة ولم يكن ممن يرى النظر فيمن بين الحق والباطل ويعمل على
ما يوجب الحجة ومن عول في مذهب على الاقاويل المختلفة وتقليد الرأ
كانت حاله الضعف ما وصفناه والحق في ذلك ان الله تعالى لا يريد
الا ما حسن من الافعال ولا يشاء الا الجليل من الاعمال ولا يريد القبيح
ولا يشاء الفواحش تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا قال الله تعالى
ثم الله يريد ظما للعباد وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر قال يريد الله لبيد لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم
والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات
ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان
ضعيفا فخر سبحانه انه لا يريد بعباده العسر بل يريد بكم اليسر
وانه يريد لكم البيان ولا يريد لكم الضلال ويريد التخفيف عنهم
ولا يريد الثقيل عليهم فلو كان سبحانه مريدا لمعاصيهم لنا في ذلك
ارادة البيان لهم والتخفيف عنهم اليسر لهم وكتب الله تعالى

شاهد

شاهد بضد ما ذهب اليه الضالون المفترون على الله الكذب تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فاما ما تعلقوا به من قوله تعالى فمن
يرد الله ان يهديه يسره صدره للاسلام الاية فليس للحجة
به تعلق ولا في حجة من قيل ان المعنى فيه من اراد الله تعالى ان يهديه
ويقبله جزاء على طاعته شرح صدره للاسلام بالاطراف التي
يجبوه بها فيسترلها بها استدامة اعمال الطاعات والهداية في هذا
الموضع هي النعم قال الله تعالى خير من عن اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا
لهذا الاية اي نعمنا به وابانا اياه والضلال في هذه الاية هو العذاب قال
الله تعالى العجزين في ضلال وسعر في العذاب ضلالا والنعم هي
والاصل في ذلك ان الضلال هو الهلاك والهداية هي النجاة قال الله تعالى
حكايته عن العرب اننا اضللنا في الارض اثنان في خلق جديد يعنون
اذا هلكنا فيها وكان المعنى في قوله من يريد الله ان يهديه ما قدمناه
ومن يريد ان يضله ما وصفناه والمعنى في قوله يجعل صدره ضيقا حرا
يريد سلب التوفيق عقوبة له على عصيانه وصنع الاطراف جزاء له
على اسائه فشرح الصدر ثواب الطاعة بالتوفيق وتضييق عقاب
العصية بمنع التوفيق وليس في هذه الاية على ما بيناه شبهة لاهل
المخلاف فيما ادعوه من ان الله تعالى يفضل عن الايمان ويصير عن الاسلام
ويريد الكفر ويشاء الضلال واما قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من
في الارض كلهم جميعا فما ارد به الاخبار عن قدرته وان لو شاء
ان يلجهم الى الايمان ويحلم عليهم بالاكراه والاضطرار لكان على
ذلك قادرا لكن شاء تعالى منهم الايمان على الطوع والاختيار واخر

الآية يدل على ما ذكرناه وهو قوله افانت تكلم الناس حتى يكونوا مؤمنين
 يعني الله قادر على ان يراههم على الايمان لكن لا يفعل ذلك ولو شاء
 لتسر عليه وكل ما يتعلقون به من امثال هذه الآية فالقول فيه ما ذكرناه
 او نحوه على ما بيناه وقرار الجبر من اطلاق القول بان الله يريد ان
 يعصى ويكفر به ويقتل ولا ياتى وبستم القول بان يريد ان يكون ما علم
 كما علم ويريد ان يكون معاصيه قايح منها عنها وقوع فيما هو
 منه وتوطين فيما كرهه وذلك ان اذا كان ما علم من القبيح كما علم
 وكان تعالى يريد ان لا يكون ما علم من القبيح كما علم فقد اراد القبيح وان
 ان يكون قبيحا فامعنى ارادهم من شئ الى نفسه وهو بهم من معنى
 الرغبة فكيف يتم لهم ذلك مع اهل العقول وهل قولهم هذا الا
 كقول الانسان انا لا استب زيد لكنى استب اباعه وزيد هو ابو عمر
 كقول اليهود اذ قالوا اسخرت يا نفسى منى لا تكفر بحدى لكننا تكفر
 باحد فخذ ان عونس وجهل من صار اليه وغناد وضعف عمل من اعتمد
 عليه فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله في القضاء والعقد والكلام
 في القدر منهى عنه وروى حديثا لم يذكر اسنادا قال الشيخ ابو عبد
 الله المقبى على ابو جعفر في هذا الباب على احاديث شواذ لها وجو
 يعرفها العلماء متى صححت وثبت اسنادها ولم يقبل فيه قولا
 محصلا وقد كان ينبغي له لما لم يعرف للقضاء معنى ان يهمل الكلام
 فيه والقضاء معروف في اللغة وعليه شواهد من القرآن
 فالقضاء على اربعة اضرب احدها الخلق والثاني الامر والثالث
 الاعلام والرابع القضاء بالحكم فاما شاهد القضاء في معنى الخلق

احوال وادب
 ٥

فقد

فقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الى قوله ففضهن سبع
 سموات يعني خلقهن سبع سموات في يومين واما شاهد
 القضاء في الامر فقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه يريد ان
 ربك فاما شاهد القضاء في الاعلام فقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
 يعني علمناهم ذلك واخبرناهم به قبل كونهم واما شاهد القضاء بالفصل
 بالحكم بين الخلق فقوله تعالى والله يقضى بالحق يعني يفصل بالحكم
 وقوله وقضى بينهم بالحق يريد وحكم بينهم بالحق وفصل بينهم بالحق
 وقد قبل ان للقضاء وجهان خاسا وهو الفراع من الامر
 استشهد على ذلك بقول يوسف قضى الامر الذي فيه تستفتيان
 يعني فرغ منه وهذا يرجع الى معنى الخلق واذا ثبت ما ذكرناه وان
 القضاء بطل قول الجبر ان الله تعالى قضى بالمعصية على خلقه لا يخلو
 اما ان يكونوا يريدون بدان الله خلق العصيان في خلقه وكان يجب
 ان يقولوا قضى في خلقه بالعصيان ولا يقولوا قضى عليهم لان الخلق
 فيهم لا عليهم مع ان الله تعالى قد اذن من نعم ان خلق المعاصي بقوله
 سمعان الذي احسن كل شئ خلقه فنفى عن خلقه القبيح واجب
 له الحسن والمعاصي قايح بالاتفاق ولا وجه لقوله قضى للمعاصي
 على معنى حربها لانهم قد اذن من نعم ان الله لا يامر
 بالفساد اقولون على الله ما لا تعلمون ولا معنى لقوله ان نعم ان
 قضى بالمعاصي على معنى اعلم الخلق بها اذ كان الخلق لا يعلمون الامر في
 المستقبل يطيعون او يعصون ولا يحيطون علما بما يكون في
 المستقبل على التفصيل ولا وجه لقوله ان قضى بالذنوب على معنى

انه حكم بها بين العباد لان احكام الله تعالى في المعاصي منهم ولا
لذلك فابدية وهو لغو باتفاق فقل قول من زعم ان الله تعالى يقضي
بالمعاصي والقبايح والوجع عندنا في القضاء والقدر بعد الذي بينا
في معناه ان الله تعالى في خلقه قضاء وقدر وفي افعاله ايضا قضاء
وقدر معلوما ويكون المراد بذلك انه قد قضى في افعاله المحسنة بالآثار
بها وفي افعاله القبيحة بالنهي عنها وفي انفسهم بالخلق لها وفيما
فعله فيهم بالاجاد له والقدر منه سبحانه فيما فعله ايقاعه في حق
وموضعه وافعال عباد ما قضاه فيها من الامر والنهي والثواب
والعقاب لان ذلك كله واقع موقوع وموضوع في مكان لم يقع
عبثا ولم يوضع باطلا فاذا فسر القضاء في افعال الله تعالى والقدر بما شرعناه
زال الشبهة منه وثبت الحجة بروضه الحق فيرد في العقول
ولم يجد فساد ولا اخلا ل فاما الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله
في النهي عن الكلام في القضاء والقدر فهي تحمل وجهين احدهما
ان يكون النهي خاصا بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم و
يضلهم عن الدين ولا يصلحهم في عبادتهم الا الامساك
عنه فترك الخوض فيه ولم يكن النهي عنهما الكافة المكلفين و
قد يصلح بعض الناس بشئ يفسد به آخرون وفسد بعضهم
بشئ يصلح به آخرون قد يرى الائمة في اشياهم في الدين بحسب
ما علموه من مصالحهم في الوجه الاخر ان يكون النهي عن الكلام
في القضاء والقدر النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالى وعن
علله واسبابه واما امره بتعبد وعن القول في علل ذلك اذ

كان

كان طلب علل الخلق والامر محظورا لان الله تعالى سترها عن
اكثر خلقه الا ترى انه لا امر يجوز لاحد ان يطلب لخلق جميع
ما خلق عللا مفصلة فيقول لم خلق كذا وكذا حتى يعبر المخلوقا
كلها ويحصى بها ولا يجوز ان يقول لم امر كذا وتعبد كذا ونهي
عن كذا وتعبده بذلك وامره لما هو اعلم به من مصالح الخلق ولم
يطلع احدا من خلقه على تفصيل خلق ما خلق وامره بتعبد وان كان
قد علم في الجملة انه لم يخلق الخلق عبثا وانما خلقهم للحكمة والمصلحة
ودل على ذلك العقل والسمع فقال سبحانه وما خلقنا السما
والارض وما بينهما الا عبثا وقال سبحانه وما خلقناكم عبثا
وقال انا اكل شئ خلقناه بقدر يعني بحق ووضعناه في موضعه
وقال وما خلقنا الجن والانس الا ليعبدون وقال فيما تعبد
لن ينال الله لوجهها ولا دمارها ولكن ينال التقوى وقد نصح
ان يكون تعالى خلق حيوانا بعينه لعلمه بان تعالى يؤمن عند خلقه
كفارا او يتوب عند ذلك فساقا ويتفجع به مؤمنون او يتعظ
به ظالمون او يتفجع المخلوق نفسه بذلك او يكون عبرة لواحد
في الارض او في السماء وذلك مغيب عنا وان قطعنا في الجملة
ان جميع ما صنع الله تعالى انما صنع لاجراض حكمية ولم يصنع
عبثا وكذلك يجوز ان يكون تعبدنا بالصلوة لانها تقر بنا من عبادته
وتعبدنا من معصيته ويكون العباد به لطف الكافة المتعبدين
بها والبعثهم فلما خفيت هذه الوجوه وكانت مستورة عنا
ولم يقع دليل على التفصيل فيها وان كان العلم بانها حكمية في الجملة

كان النهي عن الكلام في معنى القضاء والقدر انما هو نهى عن طلب
عللها مفصلة فلم يكن نهيا عن الكلام في معنى القضاء والقدر
هذان سلت الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله فاما ان
بطلت او اختلف سندها فقد سقط عنا هذه الكلام فيها والحد
الذي رواه عن زارة حديث صحيح من بين ما روى والمعنى
في ظاهره ليس به على العقل خفاء وهو مؤيد للقول بالعدل
ودال على فساد القول بالجبر لا ترى الى ما رواه عن ابي عبد
الله عليه السلام من قوله اذا احسن الله نعم الخلق سألهم عما
عهد اليهم ولم يسألهم عما قضى عليهم وقد نطق القرآن بان الخلق
مسئولون عن اعمالهم والذي اعتمدناه في معقول لبداء ان ظهور
على ما قدمت القول في معناه فهو خاص فيما يظهر من الفعل
الذي كان وقوعه بعد في النظر دون المعتاد اذ لو كان في كل
واقع من افعال الله تعالى كان الله تعالى موصوفا بالبداء في كل
افعاله وذلك باطل بانفاق فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
الجدال على ضربين احدهما الحق والاخر الباطل فالحق مسرور
به ومرغب فيه والباطل منه منتهى ومرجور عن استعماله قال
الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي احسن فامر بمجادلة المخالفين
وهو المجاد لاهل الكتاب جدال النبي صلى الله عليه وسلم حقا وقال الكافة المسلمين
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فاطلق لاهل جدال
اهل الكتاب الحق ونهاهم عن جدالهم بالقبيح وحكى سبحانه عن
قوم نوح ما قالوه في جدالهم فقال سبحانه يا نوح قد جادلتنا

فالكثرة

فالكثرة جدالنا فلو كان الجدال كلدا لاطلما امر الله تعالى بنبيه صلى الله عليه وسلم
ولا استعمله الانبياء من قبله ولا اذن للمسلمين فيه فاما الجدال الباطل
فقد بين الله تعالى في قوله الذين يجادلون في آيات الله اني يؤفكون
فمن المجادلين في آيات الله لدفعها او ردحها او ايقاع التهمة فحقها
وقد ذكر الله تعالى عن خليله ابراهيم انه حاج كافرا في الله تعالى فقال
المن الى الذي حاج ابراهيم في دينه وقال محمدا عن مجاهد قوله فملك محمدا
اتباه ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء وقال سبحانه امر النبي
بحاجة محمدا لغيره قل هل عندكم من علم فتخبروه لنا وقال عز اسمه كل الطع
كان حلالا للناس الا في الآخرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حاجك فيه من بعد
ما جازاك من العلم الا في وما نالت الائمة عليهم السلام بما ظرو
في دين الله ويحجثون على اعداء الله تعالى وكان شيخنا اصف
في كل عصر يستعملون النظر ويعتمدون المجاد والمجادلون
بالحق ويدعون الباطل بالحجة والبراهين وكان الائمة عليهم
السلام يحمدونهم على ذلك ويمدحونهم ويشنون عليهم فصل
وقد ذكر الكليني في كتاب الكافي وهو اجل كتب الشيعة واكثرها
فائدة حديث يونس بن يعقوب مع ابي عبد الله صلى الله عليه وسلم حين ورد
عليه الشاعى لما نظرت فقال له ابو عبد الله صلى الله عليه وسلم وددت انك
يا يونس تحسن الكلام فقال له يونس جعلت ذاك سمعتك
تنهى عن الكلام وتقول ويل لاهل الكلام يقولون هذا
ينقاد وهذا الانقياد وهذا ينساق ولا ينساق وهذا ينقله وهذا
لا ينقله فقال ابو عبد الله صلى الله عليه وسلم انما قلت ويل لاهل الكلام اذا تركوا قولي

هذا

وصاروا الى خلافه ثم دعا حماد بن اعين ومحمد بن طيار و
هشام بن سالم وقيس الماصر فتكلموا بحضرة وتكلم هشام
بعدهم فاثني عليه ومدحه وقال له شك من تكلم الناس وقال
عليه السلام وقد بلغ موت الطيار رحم الله الطيار ولقاءه نصرة
وسرورا فلقد كان شديد الخصومة عنا اهل البيت علم السلام
وقال ابو الحسن موسى بن جعفر عن محمد بن حكيم عن الناس
وبني لهم الحق الذي انت عليه وبني اهل الضلالة التي هم عليها
وقال ابو عبد الله عليه السلام بعض اصحابنا احبوا الناس بكلامي فان
محوكم فانا المحجوج وقال له هشام بن حكيم وقد سأل عن اسماء الله
ثم واشتقاقها فاجاب عن ذلك ثم قال لبعض الجواب افهمت
يا هشام فهمان فبعبرنا المحدثين في دين الله وبطل
شبهاتهم فقال هشام نعم فقال له وفقك الله وقال لطائفة من
بنو الناس الهدى الذي انت عليه وبينوا لهم ضلالهم التي هم
عليها وباهلهم في علي بن ابي طالب فامر بالكلام ودعا اليه
وحث عليه وروى عنه انه نهى رجلا عن الكلام وامر اخر
فقال لبعض اصحابه جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وامر
هذابه فقال هذا بالبحر وادفوق منه فثبت ان نهى الصادقين
عليهم السلام انما كان لطائفة يعينها لا تحسنه ولا تهدي الى طريقه
وكان الكلام بغيرها والامر لطائفة اخرى بل انما تحسنه وتعرف
طريقه وسيلته فاما النهي عن الكلام في الله عز وجل فانما
يختص عن الكلام في تشبيهه بخلقه وتجويزه في حكمه واما الكلام

في توحيد

في توحيد ونفي التشبيه عنه والتشبيه له والتقدير في امور
ومرغب فيه وقد جانت بذلك اثار كثيرة واخبار متظاهرة
واثبت في كتابي الا ان كان في دعائم الدين منها جملة كافية وفي
كتابي الكامل في علوم الدين منها باب استوفيت القول في
معاشه وفي عقود الدين حمل منه من اعتمدها اغنت عما
سواها والتعاطي لا بطل النظر شاهد على نفسه بضعف الرأي
وموضح عن قصوره عن المعرفة وتزول عن مراتب المستبين
والنظر غير المناظرة وقد يصح النهي عن المناظرة والتقليد وعن
ذلك ولا يصح النهي عن النظر لان في العدل عند المصير الى
التقليد التزموا باتفاق العلماء ونص القرآن والسنة قال
الله تعالى فاكر المقلدة من الكفار وذا ما لهم على تقليدهم انا
وجدنا بائنا عاامة وانا اعلم انهم مقتدون قل ولو جنتكم
باهدي مما وجدتم عليه اباؤكم وقال الصادق ع من اخذ دينه
من افواه الرجال اذ الله الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب
والسنة زالت الجبال ولم ينزل وقال عليه السلام اياكم والتقليد
فانه من قل في دينه هلك ان الله تعالى يقول اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله لا والله ما صلوا ولا صاموا
ولكنهم حللوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فقلدهم في ذلك
فعبدهم وهم لا يشعرون وقال عليه السلام من احب لطاقف
عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان عن
الشیطان فقد عبد الشيطان فصل ولو كان التقليد صحيحا والنظر

باطلا لم يكن التقليد لها ثقة اولى من التقليد لآخرى وكان كل
ضال بالتقليد معذورا وكل مقلد مبدع غير معذور وهذا ما لا
يقوله احد فعلم بما ذكرناه ان النظر هو الحق والمناظرة بالحق صحة
وان الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله وجوها ما ذكرناه و
ليس الامر في معانيها عيما تخيل فيها والله ولي التوفيق فصل
قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا في اللوح والقلم انهما ملكان قال
الشيخ المفيد رحمه الله اللوح كتاب الله تعالى كتب فيه ما يكون الى يوم
القيامة وهو قوله تعالى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان لا
يرثها عبادي الصالحون فاللوح هو الذكر والقلم هو الشيء الذي
احدث الله به الكتاب في اللوح وجعل اللوح اصلا لتعرف الملائكة
عليهم السلام ما يكون فاذا اراد الله تعالى ان تطلع الملائكة عليهم السلام
على شيء لم ابرئ منهم الى الانبياء ص بذلك امرهم بالاطلاع
في اللوح فحفظوا منه ما يؤدونه الى ما ارسلوا اليه وعرفوا
منه ما يعلمون وقد جاشت بذلك آثار عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة
عليهم السلام فاما من ذهب الى ان اللوح والقلم ملكان فقد اعيد
بذلك ونأى عن الحق اذ الملائكة عليهم السلام لا يسمي الواحد اقل
ولا يعرف في اللغة اسم ملك ولا بشر اللوح ولا قلم فصل قال
الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا في العرش انه حلة لجميع الخلق
اه قال الشيخ ابو عبد الله رحمه الله العرش في اللغة هو الملك قال
اذا ما بنوا مروان ثلث عرشهم واودت كما اودت ابا دحس
يريد اذا ما بنوا مروان هلك ملكهم وبادوا وقال اخر اظننت

عرش

عرشك لا يزول ولا يغير يعني اظننت ملكك لا يزول ولا يغير وقال الله
تعالى خبرا عن واصفي ملك ملكة سبا واثبت من كل شيء ولها عرش
عظيم يريد ولها ملك عظيم فعرش الله تعالى هو ملكه واستواءه على العرش
هو استيلائه على الملك والعرب تصف الاستيلاء بالاستواء قال
قد استوى في شمر على العراق من غير سيف ودم مهراق يريد يبرق
استولى على العراق فاما العرش الذي تجلس الملائكة فهو بعض الملك فهو
عرش خلقه الله تعالى في السما السابعة وتبعد الملائكة عليهم السلام بحلة
وتعظيمه كما خلق سبحانه بيوتا في الارض وامر البشر بقصده وزيارته
والحج اليه وتعظيمه وقد جاء الحديث ان الله تعالى خلق بيوتا تحت العرش
سماه بيت المعمور يحججه الملائكة في كل عام وخلق في السماء الرابعة
سماه الضراح وتعيد الملائكة يحججه والعظيم له والطواف حوله وخلق
البيت الحرام في الارض فجعل تحت الضراح وروى عن الصادق
انه قال لو اني حجر من العرش لوقع على ظهر البيت المعمور لسقط
على ظهر البيت الحرام ولم يخلق الله عرشا لنفسه ويستوطنه تمام
الله عن ذلك لكنه خلق عرشا اضاف الى نفسه تكملة واعظاما
وتعيد الملائكة يحجج كما خلق بيوتا في الارض ولم يخلق لنفسه ولا سكنه
تمام الله عن ذلك لكنه خلقه لخلقهم و اضاف الى نفسه اكرام والواغظا
وتعيد الخلق بزيارته والحج اليه فاما الوصف للعلم بالعرش فهو
في حجاز اللغة دون حقيقتها ولا وجه لتاويل قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى بمعنى انه احتوى على العالم واما الوجه في ذلك
ما قدمناه والا حاديت التي رويت في صفة الملائكة الحاملين

للعرش احاديث احاد وروايات افراد لا يجوز القطع بها
 ولا العمل عليها والوجه الوقوف عندها والقطع على ان العرش
 في الاصل هو الملك والعرش المحول جزء من الملك تعبد الله
 بحمله الملائكة على ما قدمناه فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
 اعتقادنا في النفوس انما هي لا روح وانها الخلق الاول وانما
 خلقت للبقاء وانما في الارض غريبة وفي الابدان مشحونة
 قال الشيخ ابو عبد الله كلام ابى جعفر في النفس والروح على
 مذهب المحدثين دون التحقيق ولو اقتص على الاخبار ولم
 يتعاط ذكر معانيها كان اسلم له من الدخول في باب يضيئ
 عنه سلوكه فصل قال الشيخ ابو عبد الله النفس عبارة عن
 معان اعداد ذات الشيء والآخر الدم السائل والآخر النفس
 الذي هو الهواء والرابع هو الهوى وميل الطبع فاما شاهد
 المعنى الاول فهو قولهم هذا نفس الشيء اي ذاته وعينه
 وشاهد الثاني قولهم كل ما كانت له نفس سائلة فحمله كذا
 وكذا وشاهد الثالث قولهم فلان هلك نفسه اذ انقطع
 ولم يسبق في جسمه هو ان يخرج من حواسه وشاهد الرابع قول
 الله تعالى ان النفس لامارة بالسوء يعني الهوى داع الى الفسق
 يعبر بالنفس عن النقية قال الله تعالى ومجددكم الله نفسه يريد
 نقته وعقابه فصل قال الشيخ المفيد فاما الروح فعبارة
 عن معان اعداد الحيوة والثاني القرآن والثالث ملك
 من ملائكة الله والرابع جبرئيل فشاهد الاول قولهم كل

دعوى

ذي روح فحمله كذا يريدون كل ذي حيوة وقولهم فيمن مات
 قد خرجت منه الروح يعنون الحيوة وقولهم في الجنين صورة
 لم يلج الروح يريدون لم يلج الحيوة وشاهد الثاني قولهم وكذلك
 او حيا اليك روحا من امرنا يعني القرآن وشاهد الثالث قوله
 يوم يقوم الروح والملائكة وشاهد الرابع قوله تعالى قد نزل روح
 القدس يعني جبرئيل فاما ما ذكره ابو جعفر ورواه ان الاله
 مخلوق قبل الاجساد بالفي عام فماتعارف منها ابتلف وماتت
 منها اختلف فهو حديث من احاديث الاحاد وخبر من طرق
 الافراد ولم وجد غير ما ظن من لاعلم له بمقاييق الاشياء وهو
 ان الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بالفي عام فماتعارف منها
 خلق البشر ابتلف عند خلق البشر وماتتعارف منها اذ اختلف
 بعد خلق البشر وليس الامر كما ظنه اصحاب التناسخ ودخلت
 الشيعة فيه على مشيئة الشيعة فتوهوا ان الذوات الفعالة
 المأمورة المنهية كانت مخلوقة في الذر وتعارف وتعلق بها
 وتنطق ثم خلق الله لها اجسادا من بعد ذلك فركبها فيها ولو كان
 ذلك كذلك لكننا نعرف نحن ما كنا عليه واذا ذكرنا بذكرنا ولا
 نخفى علينا الحال فيه الا ترى ان من نشاء ببلد من البلاد قام
 فيه حولا ثم انتقل الى غيره لم يذهب عنه علم ذلك وان خفي عليه
 لسوءه عنه فذكره بذكره ولو كان الامر كذلك لجاز ان يولد
 انسان من ابعداد وينشأ بها ويقيم عشرين سنة فيها ثم ينتقل
 الى مصر اخر فنتى حاله سيغداد ولا يذكر منها شيئا وان ذكر به

وعد عليه علامات حاله ومكانه ونشوه وهذا ما لا ينه
 البير عاقل وكذا ما كان ينبغي لمن لا معرفة له بمجايق الامور
 ان يتكلم فيها على خطا عشواء والذي شرح به ابو جعفر رحمه الله
 في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير
 انه يعلم انه قولهم فالجنازة بذلك على نفسه وغيره عظمته
 قائما ما ذكره من ان النفس باقية فعبارة مذمومة وللفظ
 يضاد الفاظ القرآن قال الله تعالى كل من عليها فان وسيبقى جوه
 ربك ذوالجلال والاکرام والذي حكاه من ذلك وتوهمه
 هو مذهب كثير من الفلاسفة المحمدين الذين زعموا ان النفس
 لا يلحقها الكون والفساد وانها باقية دائما بقية ونفس
 الاجسام المركبة والى هذا ذهب بعض اصحاب التناسخ
 زعموا ان الانفس لم تنزل في الصور والهيكل المخلوق
 ولم تقم ولم تقدم وانها باقية غير فانية وهذا من اخير قول
 وابعد من الصواب وما دونه في الشناعة والفساد شنع
 به الناصبة على الشيعة وسبوا هم الى التزندق ولو عرف
 مثبته ما فير لما تعرض له لكن اصحابنا المتعلقين بالاحاديث اصحاب
 سلامة وبعد ذهن وقله فطنة يميزون عاوجهم فيما سمعوا
 من الاحاديث لا ينظرون في سندها ولا يفرقون بين حقاها
 وباطلها ولا يفهمون ما يدخل عليهم في اثباتها ولا يحصلون
 معاني ما يطلقون منها والذي ثبت من الحديث في هذا
 الباب ان الارواح بعد موت الاحياء على ارض بين منها ما ينقل

الى التراب

الى التراب والعقاب ومنها ما يبطل فلا يشعر بتواب ولا عقاب
 وقد روي عن الصادق ع ما ذكرناه في هذا الباب وبنيانه فقل
 عن مات في هذه الدارين تكون روحه فقال من مات وهو
 ماحض للايمان محضا او ماحض للكفر محضا فقلت روحه
 من هيكلة الى مثله في الصورة وجوزي باعماله الى يوم القيمة
 فاذا بعث الله من في القبور انتاجسده ورد روحه الى جسده
 وحشره ليوفى اعماله فالؤمن ينتقل روحه من جسده الى
 مثل جسده في الصورة فيجعل في جنان من جنان الله يتنغم فيها
 الى يوم الماب والكافر ينتقل روحه من جسده الى مثله
 بعينه ويجعل في نار فيعذب بها الى يوم القيمة وشاهد
 ذلك في المؤمن قوله نعم قل ادخل الجنة قال باليتقي
 يعلمون بما غفر لي ربي وشاهد ما ذكرناه في الكافر قوله
 نعم النار يعرفون عليها عذابي وعذابا واخبر سبعا ان
 ان مؤمنا قال بعد موته وقد ادخل الجنة يا ليت قرمي
 يعلمون واخبر ان كافرا يعذب بعد موته عذابا وعذابا
 ويوم يقوم الساعة فخلد في النار والضرب الاخر من
 يلحقه عنه ويعرم نفسه عند فساد جسده فلا يشعر بشيء
 حتى يبعث وهو من لم يحض الايمان محضا ولا الكفر محضا
 وقد بين الله ذلك عند قوله نعم اذ يقول امسلم طرية ان
 لشئ الا يوم اقبى ان قوما عند الحشر لا يعلمون مقدار الشاة
 في القبور حتى ينظر بعضهم ان ذلك كان عشا وينظر بعضهم

ان ذلك كان يوما وليس يجوز ان يكون ذلك عن وصف
 من عذب الى بعثته ونعم الى بعثته لان من لم ينزل منعنا او
 معذبا لا يحجل عليه حاله فيما عومل به ولا يلتبس عليه الا
 في بقائه بعد فاته وقد روي عن عبد الله بن عباس قال انما قيل
 في قبره من محض الايمان محضا او محض الكفر محضا فاما ما سوي
 هذين فانه من محض الرجعة انما يرجع الى الدنيا عند
 قيام القائم من محض الايمان محضا او محض الكفر محضا
 فاما ما سوي هذين فلا يرجع لهم الى يوم الماب وقد اختلف
 اصحابنا فيمن يقع بعدد بعد موتة فقال بعضهم العذب
 والنعيم هو الروح التي توجر اليها الامر والنهي والتكليف سموها
 جوهر او قال اخرون بل الروح الحية جعلت في جسد كسبه
 في دار الدنيا وكل الامور يجوز ان في العقل والاطوار
 قول من قال انها الجوهر المخاطب وهو الذي تسميته الفلا^{سفة}
 البسيط وقد جاء في الحديث ان الانبياء خاصة والائمة
 من بعده ينقلون باجسادهم وارواحهم من الارض الى
 السماء فيتنعمون في اجسادهم التي كانوا فيها عند مقامهم
 في الدنيا وهذا خاص للرسول الله دون من سواه من الناس
 وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من صلى على عند قبري
 سمعته ومن صلى على من بعدي بلغته وقال من صلى
 على مرة صليت عليه عشرا ومن صلى على عشر اصليات عليه
 مائة مرة فليكثر امرؤ منكم الصلوة على او فليقل فبني انه

الجزء

بعد يوم

بعد يوم واحد من الدنيا يسمع الصلوة عليه ولا يكون كذلك
 الا وهو حي عند الله تعالى وكذلك ائمة الهدى عليهم السلام
 سلام المسلم عليهم من قرب وبلغهم سلام من بعد ذلك
 جاءت الاثار الصادقة عنهم وقد قال الله تعالى ولا تحسبن الذين
 قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء الاية وروي عن النبي صلى
 الله عليه وآله انه وقف على قلب بدر فقال للمشركين الذين قتلوا يومئذ
 وقد القوا في القلب لقد كنتم خير ان سوء لرسول الله احقر
 من منزله وطرحتموه ثم اجمعتم عليه فاجرتهم ففقدوهم وحدث ما
 وعدني ربي حقا فقال لربي عليه اللعنة يا رسول الله ما اخطاك
 لهما قد صديقت فقال لرسول الله ما انت سمع
 منهم وما ينههم وبيد ان تاخذهم الملائكة بمقامع الحديد الا ان
 اعرض بوجهي هكذا عنهم وعن امير المؤمنين علي بن ابي طالب
 انه ركب بعد انفصال الامر من حرب البصرة فصار يقبل بين
 الصفوف حتى مر على كعب بن سور وكان هذا قاضي البصرة
 ولاه اياه امر به الخطاب عليه اللعنة فاقام بها قاضيا بين اهلها
 زمن عمر وعثمان عليهما اللعنة والنيك فلما وقعت الفتنة بال^{بصرة}
 علق في عنقه مصحفا وخرج باهله وولده بقاتل امير المؤمنين
 فقتلوا باجمعهم فوقف عليه امير المؤمنين وهو صريع بين
 القتلى فقال اجلسوا كعب بن سور فاجلس بين نفسيين وقال
 يا كعب بن سور قد وجدت ما وعدني ربي حقا فهل وجدت
 ما وعد ربك حقا ثم قال انجسوا كعبا واءاء قليلا فربطه بين

عبد الله صرعا فقال اجلسوا طمحة فاجلسوه فقال يا طمحة قد وجدت
ما وعدني ربي حقا فهل وجدت ما وعدك ربك حقا ثم قال
اجتمعوا طمحة فقال الرجل من اصحابه يا امير المؤمنين ما كلامك
لقتيلين لا يسمعان منك فقال يا رجل فوالله لقد سمعنا كلنا
كما سمع اهل القلب كلام رسول الله وهذا من الاخبار الدالة
على ان بعض من يموت فرد اليه روحه لتعذيبه او لتعذيبه
وليس ذلك بعام في كل من يموت بل هو على ما بيناه قال الشيخ
ابو عبد الله ترجم الباب بالموت وذكر غيره وقد كان ينبغي
ان يذكر حقيقة الموت او ترجم الباب بمآل الموت وعاقبة الاموات
والموت هو ضد الحياة يبطل بعد النمو ويستحيل معه
الاحساس وهو محل الحياة فينبعها وهو من فعل الله تعالى
لا حد فيه صنع ولا يقد عليه احد الا الله تعالى سبحانه وهو
يحيي ويميت فاضاف الاحياء الى نفسه وازاد الاموات اليها
وقال الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم انتم احسن عبادا
ما كان بها النور والاحساس ويصير معها الفتنة والعلم والموت
ما استحال معه النور والاحساس ولم يصح معه الفتنة والعلم
وفعل الله الموت بالاحياء ليقلمهم من دار العمل والامتحان
الى دار الجزاء والكفاة وليس يميت الله عبدا من عبده
الا واماته اصلح له من بقائه ولا يحسبه الا حيوته اصلح له
من موته وكل ما يفعل الله تعالى بمخلقه فهو اصلح لهم واصوب
في التدبير وقد يمتحن الله تعالى كثير من خلقه بالالام الشديدة

بقدر

قبل الموت ويعفو اخرين من ذلك وقد يكون الالم المتقدم الموت
ضربا من العقوبة لمن حل به ويكون استصلا حاله واخره ويعقبه
تفعا عظيما وعوضا كثيرا وليس كل من صعب عليه خروج نفسه
كان بذلك معاقبا ولا كل من سهل عليه الامر في ذلك كان به مكرا
مثابا وقد ورد الخبر بان الالام التي تتقدم الموت تكون كفاة
لذنوب المؤمنين وتكون عقابا للكافرين ويكون الراحة قبل
الموت استدراجا للكافرين وضربا من ثواب المؤمنين وهذا
امر مغيب من الخلق لم يظهر الله تعالى احدا من خلقه على ارادته
فيه تنبيهه الى حق يميز له حال الامتحان من حال العقاب وحال
الثواب من حال الاستدراج وتغليظ المحنة لئيم التدبير الحكيم
في الخلق فاما ما ذكره ابو جعفر من احوال الموتى بعد وفاتهم
فقد جاءت الآثار على التفصيل وقد اورد بعض ما جاء في ذلك
الا انه ليس مما ترجم به الباب في شيء والموت على كل حال احد
بشارات المؤمن اذ كان اول طرفة الى محل النعيم وبدر يحصل ثواب
الاعمال المحمودة في الدنيا وهو اول شدة تلحق الكافر من شدائد
العقاب واول طرفة الى حلول العقاب اذ كان الله تعالى جعل
الجزاء على الاعمال بعده وصيرون سببا لنقله من دار التكليف الى
دار الجزاء وحال المؤمن بعد موته احسن من حاله قبله وحال
الكافر بعد موته اسوأ من حاله قبله اذ المؤمن صائر الى جناته
بعد مماته والكافر سائر الى جهنمه بعد مماته وقد جاء الحديث
عن ال محمد عليهم السلام انهم قالوا الدنيا سجن المؤمن والعنبر

بيته والجنة ماواه والديانة الكافر والقبر سجنه والنار ماوا
ودوى عنهم عليهم السلام انهم قالوا الخبر كلهم كل بعد الموت
والشر كل بعد الموت ولا حاجة بنا مع نض القرآن بالعواقب
الى الاخبار وشاهد العقول الى الاحاديث وقد ذكر الله
تعالى جزاء الصالحين في بيته وذكر عقاب الفاسقين ففصل
وفي بيان الله وتفصيله غنى عن ما سواه فصل قال الشيخ
المفيد رحمه الله الذي ذكره ابو جعفر غير مفيد لما تصدق
الحاجة اليه في المسألة والغرض فيها والذي يجب ان يذكر
في هذا المعنى ما انا متبته ان شاء الله تعالى جانت الآثار
الصحيحة عن النبي صلى الله عليه واله ان الملائكة تنزل على
المقبورين فتسلم عن اديانهم والفاظ الاخبار بذلك
متقاربة فمنها ان ملكين لله تعالى يقال لهما نازك ونكير
على الميت فليستلان عن ربه ونبيه ودينه وامامه فان اجاب
بالحق سلموه الى ملائكة النعيم وان اخرج عليه سلموه الى
ملائكة العذاب وقيل في بعض الاخبار ان اسمي الملكين اللذين
ينزلان على المومن مبشر وبشير قيل انه سمي ملكا الكاذبا
ونكير لان نكير الحق ونكير بائنا نكير وبكير هدم وسمى ملكا
المؤمن مبشر او بشير لانهما يبشران من الله نعم بالرضا
والثواب المقيم وان هذين الاسمين ليسا بلقب لهما واما
عبارة عن فعلهما وهذه امور يتعاقب بعضها من بعض
ولا استحيل معانيها والله اعلم بحقيقة الامر فيها وقد قلنا

فيما سلف

فيما سلف انه انما ينزل الملكان على من محض الايمان
محض او محض الكفر محض او من سوى هذين فلهي عين
وبينا ان الخبر جاء بذلك في جهته قلنا فيه ما ذكرناه
وليس ينزل الملكان الا على محض ولا يستلان الا من يفهم
المسئلة ويعرف معناها وهذا ما يدل على ان الله تعالى يحيى
العبد بعد موته للمسالمة ويدبر حياته بنعم ان يستحق
بعذاب ان كان حقه يغوذ بالله من سخطه ونسئل التوفيق
لما يرضاه برحمته والغرض من نزول الملكين ومساكنتهما
العبد ان الله تعالى يوكل بالعبد بعد موته ملائكة النعيم
وملائكة العذاب وليس للملائكة طريق الى ما يستحقه
العبد الا باعلام الله تعالى ذلك لهم فالملك الذي ينزل
على العبد احدهما من ملائكة النعيم والاخر من ملائكة العذاب
فاذا هبطا لما وكل به استفسهما حال العبد بالمسئلة فان اجاب
بما يستحق به النعيم قام بذلك ملك النعيم وعرج منه ملك
العذاب وان ظهرت فيه علامة استحقاقه العذاب وكل
به ملك العذاب وعرج منه ملك النعيم وقد قيل ان الملائكة
الموكلين بالنعيم والعقاب غير الملكين الموكلين بالمسالمة
وانما يعرف ملائكة النعيم وملائكة العقاب ما يستحقه
العبد من حبه ملكي المسائلة فاذا اسألا العبد وظهر منه
ما يستحق به الجزاء تولى منه ذلك ملائكة الجزاء وعرج ملكا
المسالمة الى مكانهما من السماء وكله جابر ولنا انقطع

بأحد دون صاحبه إذا أخبر فيه متكافية والعبارة لنا
في معنى ما ذكرناه الوقف والتعويض فصل وأما وكل الله
تعالى ملائكة المسائلة وملائكة العذاب والنعيم بالخلق تعبد
لهم بذلك كما وكل الكتبة من الملائكة عليهم السلام بحفظ أعمال
الخلق وكتبها ونسخها ودفعتها تعبد لهم بذلك وكان تعبد
الملائكة بحفظ بني آدم وطائفة منهم بأهلاك الآدم وطائفة
منهم بحمل العرش وطائفة بالطواف حول البيت المعمور و
طائفة بالسبيح وطائفة بالاستغفار للمؤمنين وطائفة بتبليغ
أهل الجنة وطائفة بتعذيب أهل النار والتعبد لهم بذلك
لشيئهم عليها ولم يتعبد الله الملائكة بذلك عتبا كما لم يتعبد
الإنس والجن بما تعبد به رعايا بل يتعبد الكل للجزاء وما يظن
الحكمة من تعريفهم أنفسهم نعم والزمان شكر النعمة عليهم وقد
كان الله عنهم قادرا على أن يفعل العذاب المستحق من غير
واسطة وينبع المطيع من غير واسطة لكنه خلق ذلك على
الوسائط لما ذكرناه وبينا وجه الحكمة فيه ووصفناه وطريق
مسألة الملكين الأموات بعد خروجهم من الدنيا بالوفاة
هو السمع وطريق العلم برزخ الحياة اليهم عند المسائلة هو
العقل إذ لا يصح مسألة الأموات واستخبار الجاهل
بحسن الكلام للحق العاقل لما تكلم به وتقديره والزمان مما
عليه مع أنه قد جاء في الخبر أن كل مسألة ترد إليه الحياة
عند مسألتهم ليفهم ما يقال له فالخبر بذلك أكد ما في العقل

ولم يرد

ولم يرد بذلك خبر لكفي حجة العقل فيه على ما بيناه فالاستيعاب
المفيد أبو عبد الله العدل هو الخلق على العمل بقدر المستحق
عليه والظلم هو منع الحقوق والله نعم كريم جواد متفضل كريم
قد ضمن الجزاء على الأعمال والعوض عن المبتدئ من الآلام
ووعده التفضل بعد ذلك بزيادة من عنده فقال نعم للذين
الحسنى وزيادة فخير إن المحسن الثواب المستحق وزيادة
من عنده وقال من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها يعني له عشر
أمثال ما يستحق عليها وكذا من جاء بالسيرة فلا يجزيه إلا
مثلها ولا يظلمون يريد أن لا يجازي به أكثر مما يستحق ثم ضمن
بعد ذلك العفو ووعده بالغفران فقال سبحانه وإن ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقال إن الله لا يغفران لشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال قل بفضل الله
برحمته فبذلك فليفرحوا والحق الذي للعبد هو ما جعل
الله حقاله واقتضاه جود الله وكريمه ولو كان لو ما سبه
بالعدل لم يكن له عليه بعد النعم التي أسلفها حق لا نرتقي
ابتداء خلقه بالنعم وأوجب عليه بها الشكر وليس أحد من
الخلق يكافئ نعم الله تعالى عليه بعمل ولا يشكره أحد إلا وهو
مقصر بالشكر عن حق النعمة وقد أجمع أهل القبل على أن من
قال أنى وفيت جميع ما لله على وكافأت نعمه بالشكر فهو ضا
واجب على أنهم مقصرون عن حق الشكر وإن الله نعم عليهم
حقوقا لومد في أعمارهم إلى آخر مدى الزمان لما وفوا له

سبحانه بما له عليهم فضل ذلك على ان ما جعله حقاً لهم فانما جعله
 بفضلهم وجوده وكرمه ولا نـ حال العامل الشاكر خلاف حال
 من لا عمل له في العقول وذلك ان الشاكر يستحق في العقول الحمد
 ومن لا عمل له فليس له في العقول حجة واذا ثبت الفصل بين
 العامل ومن لا عمل له كان ما يجب في العقول من حجه هو
 الذي يحكم عليه بحقه ويشار اليه بذلك واذا وجبت العقول
 له مزية على من لا عمل له كان العدل من الله تعالى معاملته
 بما جعل في العقول حقاً وقد امر الله تعالى بالعدل ونهى عن
 الجور فقال ان الله يامر بالعدل والاحسان الآية فصل
 قال الشيخ المفيد رحمه الله قد قيل ان الاعراف جبل بين الجنة
 والنار وقيل ايضا انه سور بين الجنة والنار وجعل الاعراف ذلك
 انه مكان ليس من الجنة ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه
 وانه اذا كان يوم القيمة كان بر رسول الله وامير المؤمنين والائمة
 من ذرية صلوات الله عليهم وهم الذين عفى الله بقوله وعلى
 الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فنادوا اصحاب الجنة
 سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وذلك ان الله تعالى يعلمهم
 اصحاب الجنة واصحاب النار بسيماهم يجعلها عليهم وهي
 العلامات وقد بين ذلك في قوله تعالى يعرفون كلا بسيماهم
 يعرف المجرمون بسيماهم وقال تعالى ان في ذلك لآيات للمتوسمين
 وانهما ليسيل مقيم فاحلوان في خلق طائفة يتوسمون الخلق
 فيعرفونهم بسيماهم وروى عن امير المؤمنين ع انه قال ^{بعض}

كلامه

كلامه انا صاحب العصا والمييم يعني علمه من اسم حاله ^{لسم}
 وروى عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع انه سئل عن قوله
 تعالى ان في ذلك لآيات للمتوسمين قال فينا نزلت اهلا ^{لسم}
 يعني في الائمة عليهم السلام وقد جاء الحديث بان الله تعالى
 يسكن الاعراف طائفة من الخلق لم يستحقوا باعمالهم الجنة
 على الثواب ^{الثواب} من غير عقاب ولا استحقاق الخلود في النار وهم
 المرحومون لامر الله ولهم الشفاعة ولا يزالون على الاعراف
 حتى يؤذن لهم في دخول الجنة لشفاعة النبي وامير المؤمنين
 والائمة من بعده وقيل ايضا انه مسكن طوائف لم يكونوا في
 الارض مكلفين فيستحقون باعمالهم جنة وادار فيسكنهم
 الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم على الامم في الدنيا بنعيم لا
 يبلغون به منازل هل الثواب المستحقين له بالاعمال وكل ما ذكرنا
 جاز في العقول وقد وردت به الاخبار والله اعلم بالحقيقة
 من ذلك الا ان المقطوع به في جملته ان الاعراف مكان بين
 الجنة والنار يقف فيه من سميناه من حج الله تعالى على خلقه
 ويكون بر يوم القيمة قوم من المرحومين لامر الله وما بعد ذلك
 قاله اعلم بالحال فيه فصل قال الشيخ المفيد رضي الله عنه الصراط
 في اللغة هو الطريق فلذلك سمي الدين صراطا لان طريق الى الصواب
 وله سمي الولاء لاميير المؤمنين عليه السلام والائمة من ذريته
 عليهم السلام صراطا ومن معناه قال امير المؤمنين ع انا صراط
 الله المستقيم وعرفته الوثقى التي لا انفصام لها يعني ان معرفته

والتسك بد طريق الحاله سبحانه وقل جاء الخبر بان الطريق
يوم القيمة الى الجنة كالجسر تمر به الناس وهو الصراط الذي
يقف عن يمينه رسول الله صلى الله عليه وآله وعن شماله امير
المؤمنين ع وياتيهما النداء من الله تعالى القيا في جهنم
كل كفار عنيد وجاء الخبر انه لا يعبر الصراط يوم القيمة الا من
كان معه برائة من علي بن ابي طالب من النار وجاء الخبر
بان الصراط اذق من الشعرة واحد من السيف على الكافر والمرا
من ذلك انه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيمة من شدة
ما يلحقهم من احوال يوم القيمة ونحوها فهم يمشون عليه
كالذي يمشى على الشئ الذي هو اذق من الشعرة واحد من
السيف وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة فيصوب
على الصراط وهو الطريق الى الجنة وطريق الى النار يشرف
العبد منه الى الجنة ويرى من احوال النار وقد يعبر به
عن الطريق المعوج فلهم قال الله تعالى وان هذا صراط مستقيما
فبين بين طريق الذي دعا الى سلوكه من الدين وبين طريق الضلال
وقال تع فيما امر عباده من الدعاء وتلاوة القرآن اهدنا الصراط
المستقيم فذل على ان سواء صراط غير مستقيم وصراط الله
دين الله وصراط الشيطان طريق العصيان والصراط في الاصل
على ما بيناه هو الطريق والصراط يوم القيمة هو الطريق المستقيم
الى الجنة والنار على ما قد سناه قال الشيخ ابو جعفر في العقبات
اسم كل عقبة اسم فرض او امر او نهى قال الشيخ المفيد العقبات

عليه

عبارة

عبادة عن الاعمال الواجبات والمسائلة عنها والموافقة
عليها وليس المراد بها جبال في الارض تقطع وانما هي الاعمال
شبهت بالعقبات وجعل الوصف لما يلحق الانسان في
من تقصيره في طاعة الله تع كالعقبة التي يجهد صعودها
وقطعها قال الله تعالى فلا اقتم العقبة وما ادراك ما العقبة
فك رقبة الاية فسمى سبحانه الاعمال التي كلفها العبد عقبات
تشبه بالعقبات والجبال لما يلحق الانسان في ادائها من
المشاق كما يلحق في صعود العقبات وقطعها وقال امير المؤمنين
عليه السلام ان امامكم عقبة كثرة منازل مهولة لا بد من
المرتبها والوقوف عليها فاما برحمة من الله تع نجوتم واما
بهلكة ليس بعد الجحاد اراد به بالعقبة تخلص الانسان
من التبعات التي عليه وليس كما ظن المحشوية من ان في
الآخرة جبالا وعقبات يحتاج الانسان الى قطعها ما شيا
وذا كذا فذل لا معنى له فيما توجب الحكمة من الجبال والقي
لخلق عقبات تسمى بالصلوة والزكاة والصيام والحج وغيرها
الفرانض ليسام الانسان ان يصعدوها فان كان مقصرا في
طاعة الله حال ذلك بينه وبين صعودها اذا كان الغرض في
القيمة الموافقة على الاعمال والجزاء عليها بالثواب والعقاب
وذلك غير مفتقر الى تسميته عقبات وخلق جبال وتكليف
قطع ذلك وتضعيبه او تسهيله مع انه لم يرد خبر صحيح
بذل على التفصيل فيعتمد عليه ويخرج له الوجوه واذا لم

من ٣

بذلك خبر كان الامر فيه ما ذكرناه فصل قال الشيخ المفيد
رحمه الله الحساب هو المقابلة بين الاعمال والجزاء عليها
والمواقفة للعبد على ما فرض منه والتوزيع له على سبيلاته
والحمد على حسناته ومعاملته في ذلك باستحقاق وليس
هو كما ذهب العامة اليه من مقابلة الحسنات بالسينات
والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب
عليهما اذ كان القابل بين الاعمال غير صحيح ومذهب المعتزلة
فيه باطل غير ثابت وما يعقد الحشوية في معناه غير معقول
والموازين هي التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل
جزء في موضعه وايصال كل ذي حق الى حقه فليس الامر
في معنى ذلك على ما ذهب اليه اهل الحشوية ان في القيمة
موازين كوازين الدنيا كل ميزان كفتان يوضع الاعمال فيها
اذ الاعمال اعراض والاعراض لا يصح وزنها وانما توصف
بالثقل والخفة على وجه المجاز والمراد بذلك ان ما ثقل منها
هو ما كثر واستحق عليه عظيم الثواب وما خف منها ما قل
قدره ولم يستحق عليه جزيل الثواب والخبر المورود ان امير
المؤمنين ع والائمة من ذرية عليهم السلام هم الموازين
فالمراد انهم المعدلون بين الاعمال فيما يستحق عليها والجزاء
فيها بالواجب والعدل ويقال فلان عندي في ميزان
فلان ويراد به نظيره ويقال كلام فلان عندي او زدت من
كلام فلان والمراد به ان كلامه اعظم وافضل قدرا والذي

ذكره

ذكره الله تعالى في الحساب والخوف منه انما هو الواقفة
على الاعمال لان من وقف على اعماله لم يتخلص من تبعاتها
ومن عفا الله تعالى عنه في ذلك فان النجاة ومن ثقلت
موازينه بكثرة استحقاقه الثواب فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه بقلته اعماله الطاعات فاولئك الذين
خسر وانفسهم في جهنم خالدون والقرآن انما انزل
بلغة العرب وحقيقة كلامها وجازه ولم ينزل على
الفاظ العامة وما سبق الى قلوبها من الاباطيل ^{فصل}
قال الشيخ المفيد رحمه الله الجنة دار النعيم لا يلحق من
دخلها نصب ولا يلحقهم فيها الغيوب جعلها الله تعالى
دار المؤمنين وعرفه وعبدته ونعيمها دار لا انقطاع له والسالكون
فيها على ضرب فتنهم من اخلص لله تعالى فذلك الذي
يدخلها على امان من عذاب الله تعالى ومنهم من خلط
عمله الصالح بالاعمال السيئة كان يسوف منه التوبة فافتقر
السيئة قبل ذلك فلحقه ضرب من العقاب في عاجله و
اجله او في عاجله ودون اجله ثم سكن الجنة بعد عفو
او عقاب ومنهم من يتفضل عليه بغير عمل سلف منه
في الدنيا وهم الولدان المخلدون الذين جعل الله تعالى
تصرفهم لمحو النجاسات الجنة ثوابا للعاملين وليس في
نصرهم مشاق عليهم ولا كلفة لانهم مطبوعون اذ ذاك
على المسار يتصرفهم في خواجج المؤمنين وثواب اهل

الجنة الا بتدار بالماكل والمشرب والمناظر والمناكم
وما تدركه حواسهم مما يطعمون على الميل اليد ويدركون
ملذتهم بالظفر يد وليس في الجنة من البشر من يلتذ بغير
ماكل ومشرب وما تدركه الحواس من اللذذات وقوله
من نعم ان في الجنة بشرا يتلذذ بالتسبيح والتقديس ذلك
الاكل والشرب قول شاذ عن دين الاسلام وهو ما خذ
من مذهب الضاري الذين زعموا ان المطيعين في
الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة لا يطعمون ولا يشربون
ولا يتكلمون وقد اكدب الله هذا القول في كتابه بما عتب
العالمين فيه من الاكل والشرب والنكاح فقال نعم اكلها
دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا الاية وقال نعم فيها
انهار من ماء غير اسن الاية وقال وصور مقصورات في
الخيام وقال وصور عين وقال وزوجنا هم مجور عين قال
فيهن قاصرات الطرف انراب وقال ان اصحاب الجنة
اليوم في شغل فاكهن هم وازواجهم وانوابه متشابها
ولهم فيها ازواج مطهرة فكيف استجاز من اثبت في
الجنة طائفة من البشر لا ياكلون ولا يشربون ويتنعمون
بما به الخلق من الاعمال يتالمون وكتاب الله نعم شاهد
بصدق ذلك والاجماع على خلافه لولا ان قلد في ذلك من
لا يجوز تقليده او على ما حديث موضوع واما النار فهي
دار من جهنم الله سبحانه وقد خلد فيها بعض من عرفه

مقصود.

معبية الله تعالى غير ان لا يخلد فيها بل يخرج منها الى العقيم
وليس يخلد فيها الا الكافرون فقال تعالى انذركم ناراً تطلق لا
يصليها الا الاشقي الذي كذب وتولى يريد بالصلى ههنا الخلق
يهيها وقال تعالى ان الذين كفروا باياتنا سوف نصليهم نارا وفاقا
ان الذين كفروا لوان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه
ليفتدوا بدين عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم الايتان وكل
ايتة تضمن ذكر الخلود في النار فانما هي في الكفار دون اهل
المعرفة بالله تعالى بدلائل العقول والكتاب المسطور والخبر
الظاهر المشهور والاجماع السابق لاهل البدع من اصحاب
الوعد فصل وليس يجوز ان يعرف الله تعالى من هو كافر
به ولا يجمله من هو به مؤمن وكل كافر على اصولنا فهو
جاهل بالله ومن خالف اصول الايمان من المصلين الى
قبله الاسلام فهو عندنا جاهل بالله وان اظهر القول
بتوحيده كما ان الكافر برسول الله ص جاهل بالله وان كان
فيهم من يعترف بتوحيد الله تعالى ومن يؤمن بربه فلا يغا
نحسا ولا رهاقا فخرج بذلك المؤمن من احكام الكافرين
وقال تعالى وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الآية
فنفى عن كفر بنبى الله ص الايمان ولم يثبت له مع الشك فيه
المعرفة بالله على كل حال وقال تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر الى قوله وهم صاغرون فنفى الايمان
عن اليهود والنصارى وحكم عليهم بالكفر والضلال فصل

في ظاهر جالهم المستحقين ان يرفعهم الله عز وجل وقال الله عز وجل

قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقدنا في ذلك ان بين
 عني اسرافيل لوحا الى اخره قال الشيخ المفيد رضي الله عنه
 هذا اخذ ابو جعفر من شواذ الحديث وغير خلاف لما قدمه
 من ان اللوح ملك من ملائكة الله تعالى قال الشيخ المفيد اصل
 الوحي هو الكلام الخفي ثم قد يطلق على كل شئ قصد لفهام
 المخاطب على السرا من غير والتخصيص له به دون من
 سواه واذا اضيف الى الله تعالى كان فيما يخص به الرسول
 دون من سواه على عرف الاسلام وشرعة النبي صلى الله
 عليه وآله واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية فانفق اهل
 الاسلام على ان الوحي كان رزيا منا وما وكلاما سمعته ام
 موسى في منامها على الاختصاص قال تعالى ووحى ربك
 الى الخلق الآية يريد به الالهام الخفي اذ كان خاصا لمز افتر
 بردون من سواه فكان علم حاصل للخل بغير كلام جهر
 به المتكلم فاسمعه غير وقال تعالى وان الشياطين ليوحون الى
 اوليائهم يعني يوسوسون الى وليائهم بما يلقونه من
 الكلام في اقطي سماعهم فيخوضون بعلمهم دون من سواه
 فقال تعالى فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم يريد
 به اشار اليهم من غير افصاح الكلام شبه ذلك بالوحي
 لخصائمه عن سوى المخاطبين ولستره عن سواه وقد يرى
 الله تعالى في المنام خلقا كثيرا يصح تاويله وثبت حقيقة
 لكنه لا يطلق بعد استقرار الشريعة عليه اسم الوحي ولا

يقال

يقال في هذا الوقت لمن اطلع الله على علم شئ ان يوحى
 اليه وعندنا ان الله تعالى يسمع الحج بعد نبه صر كلاما يلقه
 اليهم وعلم ما يكون لكنه لا يطلق عليه اسم الوحي لما قدمنا
 من اجماع المسلمين على ان لا وحي الى احد بعد نبينا صر وانه
 لا يقال في شئ مما ذكرناه انه وحي الى احد والله تعالى ان
 يبيح اطلاق الكلام احيانا ويحظره احيانا ويمنع السما بشئ
 حينا ويطلقها حينا فاما المعاني فانها لا تتغير عن حقائقها
 علما قدمناه فصل قال الشيخ المفيد رحمه الله فاما الوحي
 من الله تعالى الى نبيه صر فقد كان تارة باسماء الكلام من
 غير واسطة وتارة باسماءه الكلام على السن الملائكة والذي
 ذكره ابو جعفر من الوحي والقلم وما ثبت فيه فقد جاء به
 حديث الا انا لانغمز على القول به ولا نقطع على الله بصحته
 ولا نشهد منه الا بما علمناه وليس الخبر متواترا يقطع العذر
 ولا عليه اجماع ولا نطق به القرآن ولا ثبت عن حجة الله تعالى
 فتتقادل والوجدان تقف فيه ونحوه ولا نقطع به ولا نخذ
 له ونجعل في حيز الممكن فاما قطع ابي جعفر به وعلمه على
 اعتقاد فهو يستند الى ضرب من التقليد ولسان التقليد
 في شئ فصل في نزول القرآن قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
 الله القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة
 الى البيت المعمور في مدة عشرين سنة قال الشيخ المفيد رحمه الله
 الذي ذهب اليه ابو جعفر رحمه الله في هذا الباب اصله

التمسية

التمسية

حديث واحد لا يوجب علما وعملا ونزول القرآن على
الاسباب الحادثة حالا فلا يدل على خلاف ما تضمنه الحديث
وذلك انه قد تضمن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه
وذلك لا يكون بالحقيقة الا بعد وثرة عند السبب الا ترى الى
قوله ثم وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم وهذا خبر عن
ماضي ولا يجوز ان يقدم خبره فيكون حقا خبرا عن ماض وهو
لم يقع بل هو في المستقبل وامثال ذلك في القرآن كثيرة وقد جاء الخبر
بذكر الظهار سببه وانها لما جادت النوى في ذكر الظهار انزل
الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادل في زوجها وهذه قصة
كانت بالمنية فكيف ينزل الله تعالى الوحي بمكة قبل الهجرة فخير
بها انها قد كانت ولم تكن ولو تتبعنا قصص القرآن لما ذكرناه في
المقال وفيما ذكرناه من كفاية لدوى الالباب وما اشبه ما جاء
من الحديث مذهب الشبهة الذين زعموا ان الله تعالى لم ينزل
مكلا بالقرآن وخبرنا عما يكون بلفظ كان وقدر عليهم اهل
التوحيد بنحو ما ذكرناه وقد يجوز في الخبر الوارد بنزل
القرآن جملة في ليلة القدر انه نزل اجملة منه في ليلة القدر ثم تلاه
ما نزل منه الى وفاة النبي ص فاما ان يكون نزل باسره وجهه
في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن والمتواتر
من الاخبار واجماع العلماء على اختلافهم في الاداء فصل قال
الشيخ المفيد فاما قوله تعالى فلا تعجل بالقرآن من قبل ان يفيض

القرآن

اليك وحيه ففيه وجهان غير ما ذكره ابو جعفر وعقل فيه
على حديث شاذ احدهما ان الله تعالى نهاه عن السرع الى ان
القرآن قبل الوحي اليه به وان كان في الامكان من جهة اللغة
ما قالوا على مذهب اهل اللسان والوجه الاخران خبر بنزل
عليه السلام كان يوحى اليه بالقرآن فيتلوه معده فالحجج
فامر الله تعالى ان لا يفعل ذلك ويبغى الى ما ياتيه به جبرئيل
او ينزل الله تعالى عليه بغير واسطة حتى يحصل الفراغ منه فاذا
انتم الوحي به تلاه وينطق به وقعه فاما ذكره المعول على الحديث
من التاويل فبعيد لانه لا وجه لنهى الله تعالى عن العجلة بالقرآن
الذي في السماء الرابعة حتى يقضى الله تعالى وحيه لانه لم يكن
محيطا علما بما في السماء الرابعة قبل الوحي به اليه فلا معنى لنهي
عالم ليس في امكانه العلم الا ان يقول قائل ذلك انه كان محيطا
علما بالقرآن الودع في السماء الرابعة فينقض كلامه ومذهبه
انه كان في السماء الرابعة لان ما في صدر رسول الله ص و
حفظه في الارض فلا معنى لاختصاصه بالسماء ولو كان ما في
حفظه رسول الله ص يوصف بانه في السماء الرابعة خاصة
لكان ما في حفظ غيره موصوفا بذلك ولا وجه ليكون حثلا لاشا
الى السماء الرابعة ولا الى السماء الاولى فضلا عن السماء الرابعة ومن
قائل ما ذكرناه علم ان تاويل الانية على ما ذكره المتعلق بالحديث بعيد
عن الصواب فصلا قال الشيخ المفيد رحمه الله العظمة من الله
لجبه هو التوفيق والطف والاعتصام من الحجج بهما عن الذنوب

والغلط في دين الله والعصمة تفصل من الله تعالى على من علم
انه يتيسر بعصيته والاعتصام فعل المعصم وليست العصمة
مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم الى الحسن ولا
ملجاة له ليدل على الشئ الذي يعلم الله انه اذا فعله يعبد ^{عبيد} من
لم يؤثر معه معصيته له وليس كل المخلوق يعلم من حاله ذلك المخلوق
منهم ذلك هو الصفوة والاختيار قال الله تعالى ان الذين سبقت
لهم من الحسن الآخرة وقد اخترناهم على علم على العالمين و
قال وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار والانباء والاخذ
من بعدهم معصومون في حال نبوتهم من الكتاب وكلها والصفوة
والعقل يجوز عليهم ترك مندوب اليد على غير التعمد للتقصير
والعصيان ولا يجوز عليهم ترك مفترض لان نبينا ص والائمة
من بعده صلوات الله عليهم كانوا اسالين من ترك المندوب
والمفترض قبل حال امامتهم وبعد ما فصل قال الشيخ ^{المفيد}
فاما الوصف لهم بالكمال في كل احوالهم فان المقطوع به كمالهم
على خلقه ودرجة الخبر بان في جميع احوالهم التي كانوا فيها بحج الله تعالى منذ اكل عقولهم
رسول الله ص والائمة من ذرية كانوا بحج الله تعالى
فانهم يجرون مجرى عيسى ويحيى في حصول الكمال
لهم مع صفات السن وقبل بلوغ الحلم وهذا امر يجوز العقول
ولا شكه وليس الى تكذيب الاخبار سبيل والوجه ان يقطع على
كمالهم عليهم السلام في العلم والعصمة في احوال النبوة والامامة
ويوقف فيما قبل ذلك وهل كانت احوال نبوة وامامة لا

وتفصل
عنه

ويقطع على ان العصمة لازمة منذ اكل الله تعالى عقولهم الح
قبضهم عليهم السلام فصل قال الشيخ المفيد في الغلو في اللغة
هو تجاوز الحد والخروج عن القصد قال الله تعالى يا اهل الكتاب
لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق الآية ^{فمن تجاوز}
الحد في المسيح وحد من الخروج عن القصد في القول
وجعل ما ادعته الضاري فيه غلو التعدية الحد على ما بيناه
والغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين نسبوا امير المؤمنين
والائمة من ذرية الى الالهية والنبوة وصفوه من الفضل
في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد
وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين ع بالقتل والتحرير بالنار
وقضت الائمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن
الاسلام فصل قال الشيخ المفيد في فاما ما ذكره ابو جعفر من
مضني نبينا والائمة عليهم السلام بالسلم والقتل فمنه ما ثبت ومنه
ما لم يثبت والمقطوع به ان امير المؤمنين ع والحسن والحسين
عليهما السلام خرجوا من الدنيا بالقتل ولم يميت احد منهم حتى
انقروا ومن بعدهم موسى بن جعفر ع ويقوى في النفس امر
الرضا ع وان كان فيه شك فلا طريق الى الحكم فيمن عداهم
بانهم سمووا واغتيلوا او قتلوا جبرا فالخبرين المذكورين مجرى
الارجاف وليس اليقين سبيل والمفوضة صنف من الغلاة
وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعتراهم بحجة
الائمة وخلقهم ونفى المقدم عنهم واصنافه المخلوق والرزق مع

ذلك اليهم ودعوا بهم ان الله تعالى تفرّد بخلقهم خاصة وانما
فوض اليهم خلق العالم بما فيه جميع الافعال والحاجبة ضرة
من اصحاب التصوف وهم اصحاب الاباحة والقول بالحوال
ولم يكن العلاج يتخصص باظهار التشيع وان كان ظاهرا
التصوف وهم قوم ملحدة وزنادقة يموتون بمظاهرة كل
بدينهم ويدعون للعلاج الا باطيل ويجرون في ذلك مجرى
الجوس ودعواهم لمراد شت المعجزات ومجرى المضاد
في دعويهم لم يباينهم الايات والبيانات والمجوس والنصارى
اقرب الى العمل بالعبادات منهم وهم ابعد عن الشرائع والعمل
بها من النصارى والجوس فصل قال الشيخ المفيد فاما نفي
ابي جعفر عن الغلو على من نسب مشايخ القميين وعلماهم
الى التقصير فليس لنسبة هو الا القوم الى التقصير علامته على
غلو الناس اذ في جملة المشار اليهم بالتبذوخة والعلم من كان
مقصرا وانما يجب الحكم بالغلو على من نسب المحققين ^{الى التقصير}
سواء كانوا من اهل قم او غيرها من البلاد وسائر الناس وقد
سمعنا حكاية ظاهرة عن ابي جعفر محمد بن الحسين بن الوليد
وه لم يجد لها دافعا في التفسير وهي ما حكى عنه انه قال الغلو
نفي السهو عن النبي صلى الله عليه واله والامام فان صح ^{هذه}
الحكاية عنه فهو مقصر مع انه من علماء القميين ومشييهم
وقد وجدنا جماعة وردوا اليان من قم يقصرون تقصيرا اهل
في الدين وينزلون الائمة عليهم السلام عن مراتبهم وينزعون انما

كانوا

كانوا لا يعرفون كثيرا من الاحكام الدينية حتى ينكث في قلق
ورايان يقول انهم كانوا يلجئون في حكم الشريعة الى
الرأي والظنون ويدعون مع ذلك انهم من العلماء وهذا
هو التقصير الذي لا شبهة فيه ويكفي في علامة الغلو نفي القائل
عن الائمة سمات الحدوث وحكمه لهم بالالهية والقدم
او ما يقتضي ذلك من خلق اعيان الاجسام واختراع الجواهر
وما ليس بمقدور العباد من الاعراض ولا يحتاج مع ذلك
الى الحكم عليهم وتحقيق امرهم بما جعله ابو جعفر سمة في الغلو
على كل حال فصل قال الشيخ المفيد التقيي لثمان الحق ومتر
الاعتقاد فيه ومكالمة الخالفين وترك مظاهر تهمة بما يعقب
ضررا في الدين او الدنيا وفرض ذلك اذا علم بالضرب او قوى
في الظن فقد لم يعلم ضررا باظهار الحق ولا قوى في الظن ذلك
لم يجب فرض التقيي وقد امر الصادق ع جماعة من اشياخه
بالكف والامساك عن اظهار الحق والمباينة والستر ^{عليه}
الدين والمظاهرة لهم بما ينزيل الرب عنهم في خلافهم
وكان ذلك هو الاصلح لهم وامروا طائفة اخرى من شيعتهم
بمكالمة الخصوم في ذلك فالتقيي يجب بحسب ما ذكرناه و
يسقط فرضها في مواضع اخرى على ما قد مرنا وابو جعفر
اجمل القول في هذا ولم يفصله على ما بيناه وقضى بما اطلقه
فيه من غير تقيي على نفسه لتضييع الغرض في التقيي وحكم
بترك الواجب في معناها اذ قد كشف نفسه فيما اعتقده من

الحق بحجالة المشهورة ومقاماتها التي كانت معروفة و
تصنيفاته التي سارت في الافاق ولم يشعر فصل قال الشيخ
المفيد ر الطب صحيح والعلم برئاست وطريقه الوحي وانما اخذ
العلماء عن الانبياء عليهم السلام وذلك انه لا طريق الى علم
حقيقة الداء الا بالسمع ولا سبيل الى معرفة الدواء الا بالتق
ثبت ان طريق ذلك هو السمع به العالم بالتحقيقات تعالى
والاخبار الواردة من الصادقين ع مفسرة لقول امير المؤمنين
المعدة بيت الادواء والحجية راس الدواء وعود كل بدن
ما اعتاد وقد يقع في بعض اهل البلاد من الدواء من مرض
يعرض لهم ما يهلك من استعماله لذلك المرض من غير اهل
تلك البلاد ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم
في العادة وكان الصادقون عليهم السلام يأمرون بعض
اصحاب الامراض باستعمال ما ينفع من كان به المرض فلا يصح
وذلك لعلمهم عليهم السلام بانقطاع سبب المرض فاذا استعمل
الانسان ما يستعمله كان مستعملا مع الصحة من حيث لا يشع
بذلك وكان علمهم بذلك من قبل الله تعالى على سبيل المعجز
لهم والبرهان للتخصيص بهم بدو خرق العادة بمعناه فظن قوم
ان ذلك الاستعمال اذا حصل مع مادة المرض نفع فغلطوا فيه
واستضرافه وهذا قسم لم يورده ابو جعفر ر وهو يعتمد
في هذا الباب والوجوه التي ذكرناها من بعد هي على ما ذكره
والاحاديث محتملة لما وصفه حسب ما ذكرناه فصل قال الشيخ

المفيد

المفيد رضى الله عنه لم يوضح ابو جعفر رحمه الله عن الطريق
التي يوصل الى علم ما يجب العمل عليه مما لا يجب بل اجل القول
في ذلك اجمال مع صدق الحاجة الى التفصيل والفرقة بين ما
يلزم مما لا يلزم مما يتميز به كل واحد منهما او يعرف بذلك
حق الحديث من باطله والذي اثبت ابو جعفر ع محال القول
فيه لم يجد نفعاً وقد تكلمنا على اختلاف الاحاديث وبيانا في
ما بين صحتها من سقمها وحققها من باطلها وما عليه العمل
منها مما لا يعمل عليه وما تنفق معانيه مع اختلاف الفاظ
وما خرج مخرج الثقة في القضايا وما الظاهر منه كما لباطن
في مواضع من كتبنا واما لينا وبيننا ذلك بيانا يرفع الاشكال فيه
لمن تأمل والمنة لله فمن اراد معرفة هذا الباب فليرجع
الى كتابنا المعروف بالتمهيد والى كتاب مصابيح النور
واجوبة مسائل اصحابنا من الافاق يجيد ذلك على ما ذكرنا
فصل قال الشيخ المفيد ر وحيلة الامر ان ليس كل حديث
عزى الى الصادقين عليهم السلام حقا عليهم وقد اضيف
اليهم ما ليس بحق عنهم على من لا معرفة له بفرق ما بين
الحق والباطل وقد جاء عنهم ع الفاظ مختلفة في معان
مخصوصة فنحن ما نلزم معانيه وان اختلفت الفاظه

ط
صحتها

لدخول الخصوص فيه والعموم والندب والإيجاب وكونه
بعضه على اسباب لا يتعداها الحكم إلى غيرها والتعريض في
بعضها بجواز الكلام لموضع التقية والمدارة وكل ذلك
مقترون بدليله غير خال من برهانه والمنتهى لله وتفصيل
هذه الجملة يصلح ويظهر عند اثبات الاحاديث المختلفة و
الكلام عليها ما قد ضاهى والحكم في معانيها ما وصفناه على ان
الكلوب منها لا ينتشر بكثرة الاسانيد انتشار الصحيح
المصدق على الأئمة عليهم السلام فيه وما خرج للتقية لا
تكثر روايته عنهم كما يكثر روايته المعلوم بغيره من الرجال
في أحد الطرفين على الآخر من جهة الرواية حسب ما ذكرنا
ولم يجمع العصاة على شيء كان الحكم فيه تقية ولا شيء
دلش فيه ووضع محروصا عليهم وكذب في اضافته
اليهم فاذا وجدنا أحد الحديثين متفقاً على العمل به دون
الأخر علمنا ان الذي يتفق على العمل به هو الحق وظاهر
وباطنه وان الآخر غير معمول به اما للقول فيه على وجه
التقية او لوقوع الكذب واذا وجدنا حديثاً من رواية عشرة
من اصحاب الأئمة عليهم السلام فخالقه حديث آخر
في لفظه ومعناه ولا يصح الجمع بينهما على حال رواه اثنان
او ثلاثة قضينا بما رواه العشرة ونحوهم على الحديث الذي

رواه

رواه الاثنان والثلاثة وحملنا ما رواه القليل على وجه التقية
او توهم ناقله واذا وجدنا حديثاً رواه شيوخ العصاة و
لم يرووا أنفسهم خلافاً علمنا انه ثابت وان روى غير
هم ليس في العدد وفي التخصيص بالأئمة عليهم السلام
مشكلهم اذ قال علامة الحق فيه وفرق ما بين الباطل
وبين الحق في معناه وانه لا يجوز ان يقتل الامام عليه
السلام على وجه التقية في حادثة فيسمع ذلك المختصون
بعلم الدين من اصحابهم ولا يعلمون مخبره على أي وجه
كان القول فيه ولو ذهب عن واحد منهم لم يذهب عن
الجماعة لاسيما وهم المعروفون بالفتيا في الحلال والحرام
ونقل الفرائض والسنن والاحكام ومتى وجدنا حديثاً
يخالف الكتاب ولا يصح وفاقه له على حال اطرحناه لقضا
الكتاب بذلك واجماع الأئمة عليهم السلام عليه و
كذلك ان وجدنا حديثاً يخالف احكام العقول اطرحناه
لفضية العقل بفساده ثم الحكم بعد ذلك على انه صحيح خرج
مخرج التقية او باطل اضعف اليهم موقوف على لفظه وما
يجوز الشريعة فيه القول بالتقية وتخطئه وتقضي العادات
بذلك او تنكره فهذا جملة ما انطوت عليه من التفصيل
يدل على الحق في الاخبار المختلفة والصرح فيها لا يتم

الابعد ايراد الاحاديث والقول في كل واحد منهما ما
بيننا طريقه وما تعلق به ابو جعفر ^{عليه السلام} من حديث سلم
الذي رجع فيه الى الكتاب المضاف اليه برواية آمان
بن ابي عياش فالمعنى فيه صحيح غير ان هذا الكتاب
غير موثوق به ولا يجوز العمل على الكثرة وقد حصل
فيه تخليط وتدليس وينبغي للمتدين ان يجتنب العمل
بكل ما فيه ولا يعول على جلته والتقليد لروايته و
وليفزع الى العلماء فيما تضمنه من الاحاديث ^{التي فيها}
ليوقفوه على الصحيح منها والفاقد والله الصواب

قدمت هذه النسخة الشريفة في شهر رمضان

المبارك ^{سنة} ١٢١٢

كتاب الافيالملكوت في شرح الياقوت لآية الله في العالمين
العلامة الحجة ^{عليه السلام} في شرح الياقوت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ذي القدرة القاهرة والعزة الباهرة والايادي الفاخرة والنعم
الظاهرة والالاء الوافرة بحمد على ما اذله الينا من الطاهر القاهرة ونكرو
على سوابق فواضل القاهرة ونا الرخير الراد في الآخرة والصلوة على
اشرف النفوس القاهرة محمد المصطفى وعترته الانجى الزاهرة وسلم تسليم
اما بعد فان الله تعالى على الانسان بقدر الامكان وفحص الادراك
بالقلب والنظر باللسان فالاول يصل الى معرفة التي هي غايته في خلقه وبالنظر
يصل الى الافادة والاستفادة في مسائل كثيرة وكان من النظر وحكمة
وما افناه واجب عنايته تكليفه بالامر الشرعي والقضايا العقلية
وكان ذلك ما يتبع الا بعد معرفة ويتعذر بدون الوقوف على حقيقة
فلا جرم اوجب ذلك على مائة المكلفين ولم يكلف في ذلك بتقليد ^{المستفيد}
فوجب على كل عارف ارشاد الجاهلين وتبشير الفاطنين بتحصيل مقدمات
حقيقة عندهم نافعة في هذا المقام ومحصلة هذا المرام وقد صنف العلماء

في ذلك كثيرا من المسويات واطنوا القول في تركيب محقرات ومطلقات
الا انهم لم يعلموا من ذيق تلك الامدادات ولم يخلصوا من خطأ في بعض
الاعتقادات وقد صنفنا كتابا متعددة او بعضها فيها سبيل الرشاد في بيان
طريق السداد مرجوها ذكرها اليوم المعاد وقد صنف شيخنا الاقدم واما
الاعظم ابو اسحق ابراهيم بن فوخت قدس الله روحه الذكيه ونفسه
العلية مختصرا سماه الياقوت قد احتوى من المسائل على اشرفها واعلاها
ومن المباحث على اجلها واسناها الا انه صغير الحجم كثير العلم مستصعب
على الفهم في غاية الاجازة والاختصار بحيث يعجز عن فهم اكثر النظار
فاجبت ان نضع هذا الكتاب الموسوم بانوار الملكوت في شرح الياقوت
على ترتيب ونظم من خواصها القيس من مشكلاته مينا لما استهم من
مفضلاته مع زيادات لتوحيد في الكتاب مستعين بالله ومتوكلين
عليه وهو حسين بن الوكيل وقد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد ^{الاول} المقصود
في النظر وتبسيط مسائل **المسئلة الاولى** في ماهيته اخلف الناس في تعريف
النظر وما هيته فقال قوامه عبارة عن تجريد العقل عن الفضلات
ومؤلا قد جلوه امراسيليا واخرون انه عبارة عن مجموع علوم ^{الجزئية}
اولها العلم بصفة المقدمات وثانيها العلم بترتيبها وثالثها العلم بلزوم
اللازم منها ورابعها العلم بالامر من الحق فهو حق وقيل انه عبارة عن تجديد
العقل عن العقول وقيل انه ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق

والكل ضعيف بطلنا ما في كتاب المناهج والحق ان يقال ان النظر ترتيب
امور ذهنية لئلا يدعى الى امر اخر وقد اعترض بعض المحققين بان
اختر من النظر لاختصاصه بالانتقال من المبادئ الى المطالبات وقيل
ينبغي مثل هذا النظر ابتداء والاكثر الانتقال من المطالب الى مبادئها
ثم من مبادئها اليها وهذا لا مدخل يتأمر في الحد المذكور ثم جعل الحد هو
من امورها صلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد والجواب
ان ترتيب المبادئ عام من ان يكون مسبوقة بالانتقال من المطالبات عند
وكل من القسمين داخل تحت النظر واشترط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراط
في الاعم لخروج القسم الاخر منه ثم افاض في فارق بين الحد الذي ذكرناه
وبين الحد الذي انقضاه وهذه المسئلة لم يعرض لها المصنف وانما ذكرناها
لنوقف مباحث النظر عليها **المسئلة الثانية** في ان النظر واجب قلنا
على العبد ان يتخير فلا بد من ان يعرف المنعم فيشكره ولا طريق الى هذا المعرفة
الواجبة الا بالنظر لان التقليد متردد بين من لا تجميع فيهم وقول
المعصوم لا يكون حجة الا اذا كان معصوما ومن معرفة الله تستفاد
فكيف دون **اقول** ما ذكره المصنف تقريره ان معرفة الله تتم واجبة ولا يتم
الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوب فيكون النظر واجبا
لهذا الدليل يتوقف على معرفة المقدمات الثلاث المقدمة الاولى في ان
معرفة الله تتم واجبة لان شكره واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما وجوب الشكر

فلان فله على العبد اكثر من ان تحصى وشكر المنعم واجب بالضرورة واما ان
لا يتم الا بالمعرفة فالضرورة لا تليق لا فشكر المنعم مطلق وان لم نعلم مفصلا لا
نقول انما الله لا يستلزمها الا مع قصد ما فلا بد وان يعرف التوفيق يعلم
هل فضلا الاحسان يجب شكره او لا فلا يجب ولا من معرفة الله تتم دافعة
للمعرفة الحاصلة من الاختلاف ودفع الخوف واجب المقدمة الثانية
معرفة الله تتم لا تتم الا بالنظر وهذه المقدمة بدية لا تقتصر الى الاستدلال
لان المعرفة ليست معرفة فقه بل نظرية والعبد النظر بآثارها هو النظر
لان العقل له باسهم في كل زمان ومكان يلقيون اليه في شخصه **المسئلة**
المجهر ولو كان هناك طريق اخر لا يلحق اليه لا يتم الامور ان يكون
التقليد كما في هذا الباب او قول المعصوم لا واجب عن الاول بان
التقليد متردد بين من لا تجميع فيهم من الاقوال مختلفة وليس استنباطا
لما احدها اولى من الاخر ومثل هذا الطريق حصل المعرفة ضرورة وعن
بان قول المعصوم لا يكون حجة الا اذا عرفنا انه حجة معصوما وهو امر بالغ
خفى لا يعلم الا الله فتكون معرفة الله بالعبادة مستفادة من الله تعالى
بالوحى على بعض الرسل وهو مسبق بمعرفة الله فلهذا الدليل لا يتم
انما نعلم عصمته بالبحر الطاهر على يده لا ما نقول العلم بالبحر مسبق
بالعلم بالله تتم وكذا غيبنا فلهذا لاجل الصديق فهو المصدق **اعلم** ان
المصنف ابطال بهذا قول الملا احمد حيث جعلوا المعارف متوقفة على قول

المقصود المقدم من الثالث ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم
خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وما عدا ان
والثاني ان النظر دافع للحرف فيكون واجبا **السئلة الثالثة** ان النظر
مفيد للعلم قال **الف** والنظر طريق الى العلم وتقسيم الحضم في استفادة من
او النظر ينعكس عليه في الابطال وان لم نتعرض لنقص تقسيمه والمهرب ^{من}
تجبر اهل الكلام تدل على المعجزة لا التعذر **اقول** لما بين المصنف ان
معرفه الله نعم انما تحصل بالنظر وجب عليه ان يبين ان النظر طريق
الى تحصيل المجهولات وذلك ما قد وقع الاتفاق عليه بين اكر العقلاء
وانكر السميعة ونحوه ان لا يفيد العلم اصلا وجا عثر من الاول
ذهبوا الى ان لا يفيد العلم في الالهيات بل في الهندسيات والعقلاء
الجاهلون اذ يمان هذا الى الضرورة فان كل من علم ان العالم متغير وان
كل متغير محدث فانه يجد دله على ان العلم بان العالم محدث وذلك
مفروضي **ان** الحضم بوجه **احد** التقسيم وهو ان قال العلم يكون الا
الحاصل محقق النظر علما اما ان يستفاد من الضرورة او من النظر
القياس باطلان اما الاول فلعدم اشتراك العقلاء فيه فانا نعلم
واما الثاني فلا نرى طريق العلم او اثبات الشيء بنفسه الثاني ان العقلاء
من ارباب الكلام قد اختلفوا في ارجح الاشياء اليهم كما اختلفوا في النفس
فقال بعضهم انها مجرد مجرد وقال آخرون انها عبارة عن الهيكل ^{المستحسن}

واخرون قالوا جزء لا يتغير في العلي وغير ذلك واذا كان حاله
الاشياء الى العقلاء هكذا فاما ذلك مجال بعدها عنهم **الثالث** ان
المطلوب ان كان معلوما لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا استحال
تجبر الطلب نحوه وكيف تعرف النفس كنه المطلوب والجواب عن الاول
ان هذا التقسيم ينعكس على الحضم في الابطال بان نقول ابطال النظر اما
ان يكون مفروضا او نظريا فان كان الاول لزم الاشتراك ونحن نعلم
غيره وان كان الثاني لزم ابطال الشيء بنفسه ومناقضته من حيث لا نعلم
استفدتم من النظر شيئا هذا اذا لم تتعرض لنفس التقسيم واما اذا تعرضنا
لنفسه فانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاعتقاد مفروضا ومكابرتم
لا اعتبارها او نظريا ولا يتسم وذلك لان حاصل من مقدمتين احدهما
ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين مفروضتين وهذه مقدمة
ظهرت في المنطق وثانيتها ان كل لازم بالضرورة لمفروضتين علم بالضرورة
فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفاد
من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بدلي
يحصل من نفس تصورهما فانقطع التسلسل وعن الثاني انه يدل على
تحصيل المجهولات لا كلها بل بعضها ولا يدل على تعذر الجمع **والثالث**
ان النفس شاعرة بالمعظم من مجرد دون آخر والمعظم هو الشيء ذو الوجهين
لا الوجهان **السئلة الرابعة** في ان وجوب النظر عقلي قال **الف** ووجوب

عقل والأكدي الى الخاتم الرسل من تكذيبهم **اقول** لما بيننا من واجب
 بحث من كيفية وجوبه فقال انه عقل وهو مذهب المعتزلة خلاف للاشياء
 الا من شذنا ولم يكن وجوبه عقليا لزم الخاتم الانبياء من تكذيبهم
 وذلك مع بيان الملازمة ان النبي ما اذا جاء الى المكلف وامره باقتناعه
 فيقول المكلف لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا
 بالنظر والنظر لا اضله الا اذا وجب على ولا يجب على الا بقولك
 وقولك الا قبل النظر ليس بحجة فيقطع النبي ما اطلنا ان وجوبه
 عقل على هذا الوجه لان قوله لا يجب على النظر الا بقولك يكون باطلا
 لا يتقيد هذا برؤسك لان وجوب النظر فطري فالمكلف ان يقول لا انظر
 حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوبه الا بالنظر فيعود المحذور
 لا نأقول وجوب النظر وان كان نظرا الا انه فطري القياس
 احتجوا بقولهم وما كنا معدين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
 دون البعث وذلك يتنافى في التعذيب لان للوجوب من دونها والجواب
 المراد وما كنا معدين بالاورام السمعية او حتى نبعث رسولا هو
 النقل **المسئلة الخامسة** فان اول الواجبات **قال** وهو اول
 الواجبات وقيل القصد اليه **اقول** ذهب الى ذلك البصريون
 من المعتزلة وابوا سمي الاسفراء وذهب اخرون منهم الى انه هو القصد
 الى النظر واختاره امام الحرمين من الاشاعرة ونقل عن ابي الحسن

الاشعري ان اول الواجبات هو المعرفة بالله وهو مذهب البغداديين
 من المعتزلة واليه اشار امير المؤمنين ع في قوله اول الدين معرفة وهو
 ذهبوا بها ثم الى ان اول الواجبات هو الشكر والاقراب في هذا ان
 ان معنى باول الواجبات ما يجب بالقصد الاول فهو المعرفة وان عني به
 ما يجب كيف كان فهو القصد **المسئلة السادسة** في الدليل وهو يقال
 بالاشترار على معينين احدهما الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
 وقد اعترض بعض المحققين على هذا بان المدلول قد لا يكون له وجود
 كالاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم فالصواب ان يفي الدليل
 هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ويمكن ان يفي ان لا يتحقق
 بالوجود هي هنا الشبوت العيني بل مطلق الشبوت ومثل هذه الاعدام
 التي يستدل عليها شبوت ذهنا فصح الوجود عليها وايضا فلا يستدل
 على العدم المطلق غير ممكن بل عدم الملكة ومثل هذا العدم ليس نقيا
 بل يرفع ما هو الحق وهذا فقر للموضوع كافتقار الملكة اليه **الاشعري**
 في ابطال هذا الحد لزم الدور والحق ان في الدليل هو الذي يلزم من
 النظر فيه العلم بشئ اخر التاني الاستدلال بالمعلول على العلة وذلك
 لان الدليل بالمعنى الاول يفي على الاستدلال بالعللة على المعلول ويقي
 بالمعلول على العلة ويقي على الاستدلال بالعللة على المعلول **الاشعري**
 على الاستدلال باحد المعلولين على الاخر التاني من هذه يختص باسم
 الدليل وهذا المعنى اخر من الاول **المسئلة السابعة** في ان الدليل

السمعي هل يفيد العلم اليقيني أم لا **قال** والدليل السمي لا يفيد اليقين
أصل الجواز الاشتراك والتخصيص الجواز إلى غير ذلك عليه ويفيد مع
القرائن الظاهرة **أقول** اعلم أن مقدمات الدلائل قد تكون عقلية
محصنة بالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم وجود الصانع و
صدق الرسول وما أشبهها وقد تكون مركبة عقلية ومعية كسائر
السمعيات فإنها مستندة إلى قول الرسول **وهو** إحدى المقدمات
وهي عقلية وإلى وجوب صدق قوله وهي عقلية ولا يمكن أن يتركب من
السمعيات المحض دليل لأن السمع إنما يكون محتمل بعد التسليم بصدق
المبلغ وتلك غير سمعية إذا عرفت هذا فقول من الناس من قال إن
المركب من السمي لا يفيد اليقين لتوقفه على عشرة أمور ظنية
الأول صحة الرواية أما إن يلفوا أحداً لقوا أو يكون الناقل معصوماً
الثاني صحة النقل والحق والصرف لا خلا ل المعاني باختلافها لكن ذلك
يتوقف على عصمة الناقلين الثالث عدم الاشتراك فإنه على تقديره لا ^{يقين}
المطلوب من اللفظ الرابع عدم الجواز لاحتمال إرادته على تقديره فيجمل
المعنى الخامس عدم النقل لذلك يتم السادس عدم التخصيص إذ على
تقديره يتوقف في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ الثامن عدم
الاضطرار لاحتمال حصول مضمير من ظاهره التاسع عدم التقدم و
الناحية العاشر عدم المعارض العقلي إذ مع وجوده يجب العلم به ويقال

انقل لا يستحق الزعامة وأما لما ترجح الفرع الذي هو النقل لا يستحق
فساد أصله المستلزم لفساده مقعنه ما قلناه واعلم أن هذه الاحتمالات
وإن كانت متقدمة في بعض السمعيات إلا أنه قد ينفذ إلى الدلائل السمي
من القرائن ما يحصل معه اليقين ويصح ليكون المعين لليقين هو المجموع
أكثر محكمات القرائن من هذا الباب **المسئلة الثامنة في ضبط الاستدلال**
بالدلائل السمعية **قال** وما ينبغي عليه صدق الرسول من حيث ^{الاستدلال}
أقول إن الدلائل السمعية مستندة إلى قول الرسول وأما ما يكون محتمل
بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوت السمع والأثر في الدلائل بما أثبت
بالعقل وكذا كل مقدر يتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله تعالى
وكونه ذراعاً عالمياً حكماً أما ما لا يتوقف السمع عليه فإن لم يكن في العقل
ما يدل على ثبوت فانه لا يثبت بالعقل لا يستحق الترجيح الممكن من غير مرجح
بل إنما يثبت بالسمع وذلك مثل الكاليف السمعية وإن كان في العقل
ما يدل عليه جازاً أثباته بالعقل والسمع كالعلم بالوحدة والكلام وما أشبهها
من الصفات **المسئلة التاسعة في حد العلم قال** والعلم معرفة العلوم
على ما هو به وقد حله شيخنا **أيه** بما يقتضي سكوت النفس **أقول**
اختلف الناس في أنه هل يجد العلم أم لا فقال القوم أنه لا يجد لوجوب احتياجها
أن ما عدا العلم لا يتكشف إلا بالعلم به فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له
الثاني اعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي وهو علم خاص مسبق بتصور

مطلق العلم اعترض بعض المحققين على الاول بان المطلوب من هذا العلم العلم بالعلم
وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من الحج ان يكون هو كما
عن غيره وفيه كاشفا عن العلم **اقول** اذا قلنا العلم هو صفة يقضي
سكون النفس مثلا كان هذا القول معرفة للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم
فانجز الدور **اعلم** ان التحقيق ههنا ان يقى العلم اما ان يكون صفة قائمة
بالعلم صافية او صورة مشابهة للعلوم على اختلاف الرايين وعلى خلاف
المحققين
فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم
والعلم بتلك الصورة او بتلك الصفة يكون بالحد والرسم ^{ما ليس} يعلم
لكن توقف المعلوم على العلم في الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة
على الحد والرسم فلا دور واما الثاني فضعيف قد بينا ضعفه في كتاب
معارج النعم وقال آخرون انه جيد واختلفوا في حده وقال قوم انه معرفة
المعلوم على ما هو به وهو الذي اخاره المقص وفيه نظرين وجهين
احدهما ان المعرفة والعلم مترادفان فلا يصلح احدهما تعريف الاخر
الثاني ان المعلوم لا يعلم الا بالعلم فمعرفة العلم به دور وقال آخرون
انه ما يفتق سكون النفس وهو يتم باعتقاد المعتقد ومن اعتقد
لشيء فان انفسها ساكنة وليس يعلم **المسئلة العاشرة** في تقسيم العلم
قال ومنه ضروري ومكتسب كالوحيد **اقول** اعلم ان العلم
منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت باسها ^{لهيئة}

لما جعلنا شيئا والتالي باطل بالضرورة فالعقد مثله ولو كانت باسها
كسبية لان الدور والتسلسل وهما باطلان والضروري هو الذي لا يتغير
لا طلب وكسب هذا في باب التصورات وفي باب التصديقات هو الذي
يكون تصور طرفة العينية كما في الحكم المكتسب ما يقابلها والمعرفة
البدئية والمشاهدات والجربات والحدسيات والمقاررات وفطرة القيا
واما المكتسب فله العلم بحدوث العالم ووحدة الصانع **المسئلة الحادية عشر**
في ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة **قال** والعلم بالدليل مغاير
للعلم بالمدلول ويستلزم معرفة العلم يكون الدليل دليلا مغاير للعلم بالدليل والدلالة
معاً **اقول** اما الاول وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول فلان العلم
بالدليل علم بالمدلول ويستحيل ان يكون الشيء علمه لنفسه بل هو مستلزم
له واما الثاني وهو مغايرة العلم بالدليل للعالم بالدلالة فقد خالف فيه بعض
المسكتبين قالوا لا تستلزم بوجود ما سوى الله تعالى وحده فلو كانت
وجوبه لا لدليل مغايرة الدليل والمدلول وجب ان يكون وجبه هذه الدلالة
خارجة عن وجود ما سوى الله تعالى وداخله في لان كلما خرج عن الله تعالى فهو
داخل فيها سواء الحق ان هذا الكلام ضعيف فان العلم بالدلالة علم بنسبه
امر الى امر في مغايرة لها بالضرورة وما ذكره امر اعتباري لا يتحقق له
في الخارج واعلم ان قول المقص ويستلزم مرادنا الى فانتهى ان المستلزم
للعلم بالمدلول هو العلم بالدليل خاصة لا العلم بالدلالة لانها تستلزم طرفة

العلم بوجود المدلول عليها الزم الدورية لبعض المحققين محوذاً ان يكون ذات
 تنقيد وجود هذه الاضافات من غير عكس لكن تصور هذه الاضافات ليستلزم
 تصور علمها كما في برهان ان ولاد وادوار لو كان الامر كذلك لكانت الدورات
 هي الدليل اذ المعنى ما يلزم من العلم بالمدلول وذلك مع قطعاً **المسئلة الثالثة**
 في ان النظر يولد العلم قال والنظر يولد العلم كسائر الاسباب المولدة **المسئلة**
اقول اختلف الناس في ذلك فقال المعتزلة ان النظر الصحيح يولد العلم
 وقال الاشاعرة ان العلم يحصل بعقبه لجرى العادة من فعل الله كالعادات
 وقال ابو بكر الباقلاني والجويني واما المرحومين ان العلم يلزم النظر لزواجا
 وان لم يولد عنه واستدل المعتزلة باننا نعلم انا اذا نظرنا حصل لنا العلم
 عند هذا النظر بحسبه اى يحصل لنا العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر **دليله**
 فوجب ان يكون متولداً عنه كسائر الاسباب والمسببات واستدل
 الاشاعرة بان العلم ممكن فيكون المؤثر فيه هو الله ثم وسياتي بطلان
 كلامهم في باب الاضال وقياسهم على التذكر فاسد لا يفيد اليقين
 ولا الزام الحسم على تقدير القول بالقياس لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في
 التذكر لان العلم فيه يند يحصل في غير قصد التذكر بخلاف النظر فان صحته
 هذه العلة بطل القياس فالانصاع الحكم في الاصل **المسئلة الثالثة عشر**
 في المعارف مقدرة لنا قال والمعارف مقدرة لنا لان الجمل
 يقع منا ومن قدر على الشيء قدر على صده وليست المعارف الفرونية

كما اكتسبت للتفاوت في المشقة الموجبة لارتفاع الدرجة **اقول** نازع
 في ذلك بما ذكره لان العلوم اما تصور وهو بدهي لان المطلوب المشعور
 يستحيل طلبه لحصوله والمجهول لا متنازع قبح النفس بالطلب الى ما لا يتصور
 واما تصديق فتوقف على تصويرين بدهيين اذا حصل فان كفايا في الحكم
 فلا مقدور به والا فاقتر الى واسطة يعود البحث فيها ولا يتسلسل وحققت
 المعتزلة على ذلك بوقع الجمل منا لان الحسم جاهل بفعله لا يستند الى الله
 لتزجيره عن فعله الصحيح ولا الغيرة فيه لان القادر بقدرته لا يفعل في غيره
 علما ولا جهلا فلم يبق الا استناده اليه واذ اقدر على الجمل قدر على العلم
 لان القادر على الشيء قادر على صده بالاستقراء والوجود الاول ضعيف
 قد بينا قضاها في كتابنا الكلامية وكذا الثاني لا يتناثر على الاستقراء **القص**
 واعلم ان العلوم الفرونية ليست كالكتسبية لان المكتسبة مستقرة **خطبة**
 لا تتوجب ارتفاع الدرجة اما العلوم الفرونية فان فعلها هو الله تعالى
 فلا يحصل لنا بحصولها فينا قرب **المقصد الثاني** في تعريف الجوهر والعرض
 والجسم قال القول في الجوهر والعرض الجوهر هو المتخيز والعرض الحال
 في المتخيز ولا واسطة بينهما والجسم ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعداً **اقول**
 اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتخيز الذي لا ينقسم
 بوجوه المتخيز جنس بنسب مرج تحت الخط والسطح والجسم وقلنا الذي لا ينقسم
 يخرج منه الجسم وقلنا بوجوه يخرج عند السطح والخط فله لا ينقسم

في العرض والعرض وان انقسم في الطول والسطح لا ينقسم في العرض وان انقسم في العرض
فلو لم يتبدل عدم الانقسام في العمومية لكان في الحد والحد الذي ذكره المصنف
ناقص لا يتقاضيه بالجسم والخط والسطح ويمكن ان يقصد به حد جنس
الجوهرية وهي موجودة في الجميع اذ يقصد به تميز الجوهر عن العرض فكان
ما ذكره كافيا واما عند الاوائل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشيء وحقيقته
وعلى الموجود في موضوع والعرض عند المتكلمين عبارة عن الحال في المتحرك واللو
والحرارة والبرودة ونحوه هذا ان الشيء يخص بالجملة اما ان يشار اليه بانه
ههنا او هناك بالذات او بالتبعية والاول هو المتجزى والثاني هو العرض القائم
به الحال فير لا كحلل الماء في الكوز وفي عرف الاول ان العرض هو الموجود في موضوع
ولا واسطة بين المتجزى والحال فيمنه المبكيات وذهب اليه المتكلمين
خلافه للاوائل فانهم اشقوا جواهر مربعة هي العقول والنقوس اخرج المتكلمون
بان تلك مشاركتهم في ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك في الصفات
المبتوتية لا يقتضي اشتراك الخافق فكيف السليمة ويمكن ان يكون قوله ولا
واسطة بينهما مردا على القائلين بانبات ارادة محدثة في محل فان تلك عرض
والعرض هو الحال في المتجزى اما الجسم في عرف المعتزلة فانه عبارة عن الطول
العرضي العيني قال اكثرهم وهو انما يحصل من ثمانية جواهر اذ من تاليف الجوهر
يحصل الخط من الخطين السطح ومن السطحين الجسم وقال الكبيسي انه يحصل من
اربعة جواهر ثلثة ثلث وداعيا فيهما ويصير مجزئا والآخر ان

من ستة جواهر ثلث مركب من ثلثة جواهر على مثل ذلك قال ابو الحسن الاشعري
ان الجسم عبارة عن المؤلف مقف فاما المؤلف من الجوهرين جسم وهو مخالف للعرف
وقال الاول ان الجسم يق على الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المقاطعة
على الزوايا القوائم وعلى الطبيعي وهو الابعاد الثلثة بانفسها وهو عرض عندهم
والنزاع في ذلك لفظي **السؤال الثاني** في الجزء الذي لا يتجزى قال ولا بد
في كل جسم من الانتهاء الى الجوهر وانكوه النظام والنقطة لا في مركزه وانكوه فوق
السطح فلا يتجزى غير منقسم والا كان الشكل مضلعا وقد فرضنا كريا
اختلف الناس في ذلك فذهب الاول الى ان الجسم واحد في نفسه متصلا
للقسمة الى ما لا يتناهى وان تلك لا تخرج بالفعل واخرون قالوا انه مركب
من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام وهذا القائلان
اتفقا على ان الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم مركب من اجزاء لا
متناهية وابطل المصنف كلام الفريقين بوجوب الاول القطر امر وجودي
لا لها نهاية بالخط ولا بالخط انما يلا في غيره بالنقطة وهي غير منقسمة اتفاقا
ولا لها لو انقسمت لم تكن طرفا ونهاية بل احدا من اثنين ويعدو البحث فيه فان
جواهر ثلث المظهر وان كانت عرضا افقر الى مظهر هو جوهره والا تسلسل ويكون
غير قابل للقسمة والا انقسمت هف الثاني انا نفر من كره حقيقته في سطح
مستو فان تلك الكرة لا تميز بالانقسام والالم تكن كرة حقيقته لا تخرج
من مركزها الى طرفه ذلك المنقسم خطين وتوقع عليه هو وان يكون ذلك العدد

اقصر من الخطين لا نرى بوتر الحادة وهما يوتران فاثنتين فتكون مضطربة هذا خلق
 فنقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح باجزائها كانت منتقلة من نقطة الى
 اخرى فتكون مركبة من النقطة وهو المقطع اجزاء الجوهر بين الجوهر فانه
 ان ما سها بشئ واحد لم يتداخل ولا لازم الانقسام وهذه حقيقة معتدلة
 المتكلمون منها بئس ضعيف بل بعض المحققين على الاول النقطة لا يجب انفسها
 لا انقسام الخط لانها عرض من ساد قلنا المفهوم من العرض السادي هو ان يكون
 شيا في اجزاء حاملة من منها السادي ان يكون حاصلا في بعض اجزائه دون
 بعض فالنقطة يستحيل ان تكون من قبيل القسم الاول فليز من ان يكون
 حاصلا في البعض ثم نقول ذلك البعض او منقسم او غير منقسم وهو ما ذكرناه
 بعينه وقال على الثاني ان ملاقات الكرة للسطح انما يكون بنقطة هي طرف
 قطر الدائرة المار بالمركز وموضع التماس قلنا القطر انما يوجد للكرة بسبب
 الحركة او بالفرض ولا يجب من ملاقات الكرة للسطح حركتها ولا فرضنا القطر
 مع حصول الملاقات بالفعل المستلزم لوجود النقطة بالفعل فكيف يكون
 طرفا لم يوجد **السؤال الثاني** في تماثل الاجسام قال الاجسام متماثلة
 لا ستواها في الخيز واستبها بتقدير الاستواء في الاعراض **اقول**
 هذه مسئلة يتوقف عليها مباحث مهمتان في وقد اتفقت المعقولة على تماثلها
 الا باسحق النظام فانتهى بها عنها والاولى والاشاعة وافقوا المعقولة
 والدليل على تماثلها وجوه احدها انها متساوية في الحصول في الخيز ولا نفى

الا الحاصل في الخيز الثاني بتقدير تساويها في الاعراض يقع فيها الاشتباه
 ولولا تماثلها لما كان كذلك الثالث انها متساوية في قبول الاعراض **المتكلم**
 اما الاول فلان الحصول في الخيز من لوازمها والمختلفات قد تنفق في اللوان
 واما الثاني فلا نزاعا ببع على تقدير ان نشاهد جميع الاجسام وانفسها
 في المحسوس لا يفتقر التساوي في انفس الامر واما الثالث فكما الاول والآخر
 ان في انها باسرها تنفق في حد واحد ويستحيل ذلك في المختلفات ولا
 المفهوم من الامتداد شئ واحد وهو معنى الجسم ولا يتم الا بعد نفى الحيوان
 والى هذا اشار المعص بقوله لا ستواها في الخيز لا نزه الامتداد **المسئلة الثالثة**
 في حوان خلو الاجسام عن الطعوم والالوان والروائح **قال** وقد علقوا
 عن اللون والطعم والريح كالهواء **اقول** اتفقت المعقولة عليه وخالفوا
 فيه الاشعرية واحتجت المعقولة بالهواء فانه لا يحس بلون ولا طعم ولا رائحة
 وعدم الاحساس مع حصول الشروط يفتقر لعدم واحتجت الاشاعرة
 بقياس اللون على الكون بقياس ما قبل الانصاف في الاعراض القارة
 على ما بعده والجواب انها ضعيفان لعدم الجامع والفرق في الثاني انما هو
 الباقي لا يزول بعد الطردان الا بمضد بخلاف ما افالم **يوجد المسئلة الرابعة**
 في ان الاجسام مرئية **قال** وهي مرئية واعتبارها بالحصول في الخيز
 المبطل لشبهة القوم في العرض **اقول** هذا ما اختلف فيه لكن
 الاول قالوا انها غير مرئية بالذات بل بواسطة اللون والصنوع **المتكلم**

باننا نرى الطويل والطول ليس بعرض لما ثبت من تركيب الجسم من الجوهر فلما كان
 عرضا كان محله جوهرا فزاد الاستحالة بعد المحل فلما انقسم ما فيه ثبت
 نفس الجوهر واعتبر بعرض المحل وعليلهم لان الطول اذا كان نفس الجوهر
 لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا هو الناقص في سمت مخصوص
 والثاني عرض فاما عرض جابوا باننا نرى الطويل حاصلا في الحيز
 وليس العرض كمالا والمصطلح هذا الجواب دليل براسه هو اننا نرى ما
 حاصلا في الحيز ويمتنع ان يكون العرض كمالا وخلاصة الدليل هو ان المرئي
 يرى طويلا فليس بعرض والثاني ان المرئي حاصلا في الحيز فليس بعرض
المسئلة السادسة في اثبات الحلا قال ولا بد في العالم من الحلا والالزم
 ان العالم الانزال منفقلا عند ثقل بعوضته واحدة وهذا محال
 المتكلمون اتفقوا على اثباته وقالوا في الاوائل واجتمع المتكلمون وجهين
 الاول انه لا الحلا لزم التدخل والدور حركة العالم عند حركة الفردية
 والثاني باقسامه بيقين الملائمة ان الجسم اذا تحرك فاما الى مكان
 مملو او فارغ فان كان الاول فان بقى المالى حال حركة الجسم الاول
 لزم الاول وان انتقل فان كان الى مكان الاول لزم الثاني وان كان
 الى مكان اخر لزم الثالث الثاني اذا رخصنا صفته ملساء عن مثلها لزم
 الحلا في الوسط والاوائل اجابوا عن الاول بالخطا والثالث
 الحقيقيين وهو مبني على كون زايدها عن ذات الجسم وعن الثاني

بان الرفع ان كان مستويا ارتفع الجسم الاسفل وهذا ما يستعمله اصحاب
 الحلا وان لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل اخر ويمتلى الوسط بالهواء
 الداخلة اليه ثم احتجوا بان الحلا مقدور وهو كبر المتكلمين قالوا التقيد
 للجسم المفروض فيكون قد رشح خارج العالم فنقول لو كان مضاف قطر
 العالم ضعف ما هو الان كان ذلك المحيط واقعا خارج العالم الثاني
 ان وجود الحلا يستلزم مساوات الحركة مع العائق لها من دون
 لغرض جسم متحرك في الحلا ليزي زمانها وضمانها في اكثر من فرض دون
 بنسبة زمانين فتساوى الحركة الحلا والمتكلمين قالوا المحال فينشأ كون
 الزمان مقابل للعائق اما اذا جعلنا بعض الحركة والباقي للعائق
 فزيد ونقص على نسبة ولا استحالة ثم اعترض عليهم بعض المحققين
 بان الحركة بنفسها لا توجد الا مع عدتها من السرعة والبطء فكيف
 يستدعي زمانا لا يستحقه فان استحققت الزمان فانما يكون بسبب
 المعاودة والجواب بان الحركة وان استلزم السرعة والبطء لكنها
 لا تخرج من حقيقتها وهي من حيث هي لا تقبل الامع الزمان
المسئلة السابعة في تعريف الحركة قال والحركة حصول الجوهر
 في حيز عقيب حصوله في حيز قبله **اقول** الحركة عند المتكلمين عبارة
 عن حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله وهو منبج على القول
 بالجوهر الفرد ومقابل الالات ومقابل الحركات التي لا تنقسم والاوائل

قالوا الحركة كمال اول بالقوة من حيث هو بالقوة وجعلوا الحركة هي
الانتقال لا الحصول في المكان الثاني لان الحركة تكون قد انتهت
وانقطعت ثم جعلوها اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول
للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والثاني التوسط بين المبدأ والمنتهى
وجعلوا وجود الاول ذهيبا في زمان والثاني خارجيا في آن
المسئلة الثامنة في تعريف السكون **قال** السكون حصوله في
اكثر من زمان واحد **اقول** هذا تعريف السكون عند المتكلمين
وجعلوه مقابلا للحركة تقابل التضاد واعلم ان على تفسيرهم الحركة
السكون بماضها لا يكون بينها تقابل بل يكون الحركات هي السكون
اذ قد اشترك في الحصول في الحيز والفارق بينهما الثبات والزوال
وذلك لا يستدعي تغيير الشخص كالنشاب والشيخ اما الاول
فجعلوا السكون عبادة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك انتقا
بينه وبين الحركة تقابلا لعدم والملكة **المسئلة التاسعة** في ان ذلك
الحصول ليس بمعنى **قال** وليس حصوله بمعنى بل نفس الحصول
الحركة **اقول** اختلف الامامية في هذه المسئلة فقال السيد
المرتضى ان الحركة معنى وجب انتقال الجسم والسكون معنى وجب
لبث الجسم في الحيز وهو مذهب ابي هاشم واتباعه لاولئك
المعنى هو الكون وهو يقضي الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكون

والمعنى نفى هذا المعنى وهو مذهب ابي الحسين وسائر النفاة
والدليل على تغير وجهان احدهما انه لو كان ذلك المعنى ثابتا ^{مطلبا}
لعلمناه اجمالا وتفصيلا بالضرورة والعلم صنف الثاني ان ذلك المعنى ^{الله}
يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز
فان مقتضى اندفاع الجوهر البير هو الاعداد والام يكن بان يحصل ^{مستب}
ذلك المعنى في حيز اولي من حصوله في غيره الا لتفصيل يعود الكلام
فيه وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لم ^{الذي}
لان حصول الجوهر فيه يحتاج الى ذلك المعنى احتج المشبون بانا لو
على جعل الجسم متحركا قدرنا على ذاته كالكلام والجواب ان العتبات
باطلة على انا نعلم القدرة في الكلام على الصفة بالقدرة على الثاني
لا بالعكس **المسئلة العاشرة** في استحالة الانتقال والبقاء على ^{عرض}
قال والاعراض لا يصح عليها الانتقال والبقاء لانها عرضان
والعرض لا يقوم بالعرض **اقول** اما الانتقال عليها فثبت قد افق
عليه العقلاء واعلم ان الانتقال يفرض بالحصول في حيز بعد حصوله
في حيز اخر وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعلا يحتاج فيه
الى دليل انما يحتاج الى الدليل هو امتناع حلول العرض في محل
بعد محله والمصطلح بطل الانتقال عليها باي معينه اخذ لا الانتقال
عرض فلا يقوم بالعرض لانه لا بد في اخر الامر من جسم يقوم فيه

فلك الاعراض هو المحل بالحقبة وهذه الحقبة ضعيفة لجواز قيام العرض
بالعرض كالسرعة بالحركة والاول في هذا الباب طريق اخر قالوا العرض
متشخص وعلة تشخصه انما هو الحامل والا كان العرض غنيا عن محله
اما في وجوده فبالفاعل واما في بقائه فبالشخص التالي به واذا استند
الى المحل امتنع المفارقة واما امتناع البقاء عليها فينتج مختلف فيه
ذهب الاشاعرة اليه وجوزوا المعزلة بقاءه وهو مذهب الاولين
وادي ابو الحسين الفريدي في بقاء بعض الاعراض واستدل بغيره باقية
في الزمان الاول فيكون في الثاني والالتزام الانتقال من الامكان الى
الاشاعرة وهذه حجة بطلانها في كتاب المناهج واستدل الاشاعرة
بوجوب الاول انها لو بقيت لما عدت لا سحالة استناد العدم
الى الذات والالتزام الانتقال من الامكان الى الاشاعرة والى طريق
الضد لا من ليس احدهما بالاعدام لصاحبه اولى من العكس لا يقال
الطاري لعدم السابق لكونه متعلق بالسبب ولجواز زياده على
السابق ولا سحالة اجتماع الوجود والعدم لعدم الطاري بخلاف
الباقى لا تنجيب عن الاول باستوائها في الحاضر وعن الثاني بالمنع
جواز جمع المتلين وعن الثالث بان يلزم على تقدير ان نقول بوجود
الطاري ثم يعدم ونحن نقول انه يمتنع وجوده ولا الى الفاعل لا سحالة
استناد الاعدام الى الفاعل لان ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان

كان وجودا فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان شرط العرض الجوهر
والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والمجان وديان اما الاول
فلنقضها على كون البقاء عرضا وامتناع قيام العرض بالعرض واما الثاني
فلجواز استناد العدم الى ذاته كما هو قولكم في الزمان الثاني والى فقال
الشرط وهو ان يكون الاعراض الباقية مشروطة باعراض لا تبقى فعند
انقطاعها ينفي الباقي والى الفاعل وقوله ان فعل كان وجودا
ثم لان تاثيره في امر متجدد ليس هو اتحاد معدوم بل اعدام موجب فلو لم
ان الاول يمكن دون الثاني وان الممكن اذا حصل معه ترجيح احدهما
وجب حصول الرابع وجودا كان او عدما وقوله شرط العرض الجوهر
خطأ ثم فان الجوهر قبل ويجوز توقف العرض على غيره **المقالة الثانية**
في احكام الجواهر والاعراض وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في حدوث
الاجسام **قال** القول في احكامها **مسئلة** الاجسام حادثة لها اذا
اختصت بحد في اما لنفس ويلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو اما
موجب او مختار او مختار قولنا والموجب يبطل بطلان التسلسل
ولاها لا يخرج عن الاعراض الحادثة لعددها المعلوم والقديم لا يعدم
لانها واجب الوجود اذ لو كان وجوده جائزا لكان اما بالمختار وقدرته
قدما او بالموجب ويلزم منه استمرار الوجوده لقسم ايضا حاصل
اقول هذه المسئلة من اعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائل

كلها عليها وهي المركز العظمى بين المسلمين وخصومهم **واعلم** ان الناس
 اختلفوا في ذلك اختلافا عظيما رضى اقرأهم ان العالم يحدث الذات
 والصفات وهو قول المسلمين كافر والنصارى واليهود والمجوس واما
 ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وبارفسيطرس
 واما ^{مسطور} ~~مسطور~~ واما نصراني على عيسى فانهم جعلوا السموات قديمة
 بذاتها وصفاتها الا الحركات والارضاع فانها قد ميرة منوها بغير
 ان كل حادث مسبوق بمثل الى ما لا يتناهي واما ان يكون قديم الذات
 يحدث الصفات وهو مذهب النحاشي غورس وقيتا غورس ومثله
 والتوزيع لهم اختلافات كثيرة لا تليق بهذا المختصر واما ان يكون يحدث
 الذات قديمة الصفات وذلك ما لم يقل به احد لا مستحالة وتوقف
 جالينوس في الجميع والدليل على حدوث وجهان الاول ان الاجسام
 لا بد لها من جهات واحياز يختص كل جسم بحيز وجهته بالضرورة والا
 لكان الجسم حاصل لا في حيز وجهته وهو بطم قطع او يكون حاصل في
 كل الجهات وهو بطم ايضا بالضرورة واما ثبت ذلك فنقول ان احصا
 الجسم بذات الحيز واما ان يكون لذات الجسم او لغيره والا ^{بال} اول باطل
 والا ^{لزم} ~~لزم~~ استماله عن تلك الحجة وهو بطم بالضرورة لا ناسا ^{جسام} ~~جسام~~ حركته الا
 الفلكية والعنصرية وان كان بخير فاما ان يكون قادما مختارا وهو المطلوب
 لان بحث المتكلمين عن حدوث الاجسام ليس مقصودا لتمامه ^{لا} ~~لا~~

درة
عقل

واما ^{امام} ~~امام~~ ذات صفاته واما ان يكون موجبا بطم التسلسل اما الاطلافة واجب
 فليز عدم الانتقال والقيز وهو بطم لما طناه في امتناع الاستناد
 الى الذات واما جابر فيقتصر الى مؤثر اما مختار وهو المظهر او موجب
 ويعود البحث واما ثانيا فلان ذلك الموجب ان كان مجردا قاري
 اثره في الاجسام فلا تخصيص للبعض بحجة دون اخرى وان كان
 مقارنا افتقر الجسم في الانصاف به الى امر اما مختار وهو المطلوب
 او موجب اما مجرد او مقارن ويتسلسل لكن القسم باطل على ما ^{ان} ~~ان~~
 وهذا دليل حسن اخذه المصنف من المشيئين الا ان بعض مقدم ^{ان} ~~ان~~
 فاسدة والمعنى الصالح حتى صار هكذا الوجه الثاني ان الاجسام لا تنفخ
 عن الحوادث وكل ^{ال} ~~ال~~ تنفخ عن الحوادث فهو حادث وهو المشي عند المتكلمين
 وهو مبني على اربع دعاء اثبات الحوادث وامتناع ظر الاجسام
 عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها وحدوث كل ما ينشأ عن مثل
 هذه فالمقدم من الاولى قد اشتملت على الدعاوي الثلثة المنقذة
 اما اثبات المنقذة الاولى فلا ما نفلم ان الجسم ينتقل من الحركة الى
 السكون وبالعكس ويتبدل عليه احدى الحالتين بالاخري وكذا
 في الاجتماع والافراق ولا يجوز ان يكون المرجع لهذه الى ذات
 الجسم لبقائه ولا الى العدم اما اولاهما محسوسة والعدم لا يكون
 واما ثانيا فلان الحركة مثلا يتبدل بالسكون ويوقع به وذلك

والسطح الباطن من الجسم الحادوي المماس للسطح الظاهر من المحوى والدور ^{للمحوى}
لوقلا المكان فيقتصر الى الممكن اما اذا قلنا فيقتصر الى غيره فلا دور واذا
لم يكن ثبوته لم يكن حصول الجوهر فيه حصولا في العدم بمعنى ان ^{العلم}
وعن الثاني ان التبدل في الاضافات كلها هكذا قال بعض المتأخرين
وليس بجيد لانا نقول التبدل هنا قد وجد فان اقصى ثبوت التبدل
فيه لزوم الحضور والاحتياج ^ل القصر والصواب ان في ليس مطلق التبدل
فيقتضى ثبوت شيء من التبدل فينبغي التبدل الذي يستحيل ^{المستحيل} مطلق
عنها من حيثها ولو منع التبدل في العلم وانشاء القاعلية على ما
يأتي البحث فيها كان دجها وهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد
الحركات وغيرها حادثا اذ تبدلها فيقتضى انعدام افرادها والعديم
لا يعلم لانها ان يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عنده ولما امكن
الوجود لذاته فيستند الى فاعل اما مختار وهو محال لان المختار انما يسلط
بواسطة القصد وهو لا يتوجب الى الوجود فلا يجوز ان يكون فعل المختار
قدما او موقبا فيعدم لا يتحقق من غير استعماله عدم القديم فان الله
ثم كان قادرا على ايجاد زيد ابتداء فاذا اوجده من الترتيب تلك القدرة
الاولية وقد كان عالما بان زيدا سيوجد فيبعد ذلك الوجود زال ذلك العلم
مع قدم القدرة والعلم لانا نقول ان تلك الاضافات لا تحقق لها ^{الوجود}
فردا لها فيقتضى جواز عدم القديم واما المقدمة الثانية وهي ان الجسم

لا ينفك عنها ففهم من البين لان كل جسم في مكان فان كان لا يتغير فهو
 الساكن والا فهو المتحرك لا يتحرك الجسم الاول ما خلقه الله نعم ليس بمحرك
 ولا ساكن فطلب المحر لا نأقوله كل منا في الجسم الباقي لا في الحادث سلمنا
 لكن هذا المنع يعود بالابطال على الختم وهو مسا عد لنا واما المقدرة الثالثة
 وهي الطامة العظمى فقد استدلل المتكلمون عليها بوجه احدها ان كل واحد
 من هذه الحركات حادث فكل كل اعترض عليهم بعض المحققين بان
 حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء الثاني انهم يريدون ينقض وما لا يتناهي
 ليس بك فلهذا بدلية لكل حادث اعترض عليهم بالنقض في المقدرة الثانية
 لمعلومات الله ثم ومقدرة الثالث التطبيق وهو اننا نطبق الحركة المبينة
 من الان الى الازل ومن زمان الطرف الى غير فظهر التقاد في المبدأ
 لا اتحاد الطرفين عندنا فاضاوا اعترض عليهم بان التطبيق هنا لا يفرض الا
 في الوهم بشرط اقسام المتطابقين فيزداد ذلك في ما لا يتناهي فاذن
 هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا
 الزيادة والنقصان انما يفرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع
 النزاع في شاهيه فهو ضيق في غير ثم احتج على هذا المطلب بان كل حادث
 موصوف بكونه سابقا على ما بعده لاحقا لما قبله والاعتقاد ان مختلفا
 فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المستندة من الان تارة من حيث كل
 واحد هنا سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللاحق

المتباينان متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقها الى توهم تطبيق و
 مع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع
 فيه فاذن اللاحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
 والسوابق دائمة عليها بمقدار مشاء فيكون متناهية ايضا والمتباينان متناهيان
 ووجود حوادث الاول لها في جانب الماضي وتبين فاما امتناع وجود
 حوادث لها اول ينتهى اليه وهو سكون اذلي فقد تبين امتناع وجود
 ما لا يتناهي الاجسام عنها في الازل وتبين من امتناع وجود الجسم في الازل
واعلم ان الاعتراض الاول غير صواب لان حكم الاجزاء وان كان مخالفا
 حكم الكل لكن لا يجب بل قد يتفق احكامها وههنا الكل والجزء من المواضع
 التي يجرى دعوى المتكلمين وجوب الاتفاق فيها وذلك لان الكل قد يراد به
 الكل النوعي وقد يراد به الكل الجبري وقد يراد به كل واحد والثالث غيرهما
 ههنا متعين احدا لاولين لكن اي فرض كان حدوث كل فرد مستلزما
 لحدوثه لامتناع وجود النزاع خارجا متفككا عن شخص وجود الكل بدون
 جزئه واما الاعتراض الثاني فقد اجاب المتكلمون عنه بالفرق فان معلومة
 الله ثم ومقدرة اتر ليست امورا متباعدة معناه ان الله ثم لا يوجد فعلا
 الا وهو قد مر على غيره وعالم به وعن الثالث ان الحاكم بالتطبيق ليس الوهم
 بل العقل الذي يعقل الامور التي لا تتناهي ثم ما ادري كيف منع
 من التطبيق الذي هو عبادة عن مقابلة كل جزء بغيره ومناسبة مع ان

مبنى برهان على ذلك اذا عتبار السابفة واللاحقة لكل جزء انما هو بالقياس
 الى اخره ذلك يتوقف على استقصاء الجميع فان اسندتوه منا الى الفعل
 فلم لا نقول بمثل ذلك ان الزيادة والنقصان انما فرقتنا في الطرفين المتناهين
 مسلم لكنها بعد الثبات بينهما فترى تطابقها ثم ان هذا البرهان يستعمل
 الاوائل في تنافي الاجسام والفرق بان تلك الامور وجودية بخلاف الاشياء
 التي يقع التطبيق فيها فلا يحتاج في تلك الى حكم الوهم بطلان لا بد من اعتقاد
 عقلي او هو يحكم بالتطبيق في تلك الامور الوجودية واما المقدمة الرابعة
 ففردية **المسئلة الثانية** في ابطال التسلسل **الاول** وبطلان التسلسل
 لفرض نقصان حلة فاما ان لا يؤثر او يؤثر وكلاهما محالان ولا ان لا يتناهي
 لا ينقص بالافراد ولا ان حركات بعض الاطلاك اكثر من بعض وقبول
 التفاوت في مثل هذا مع معلومات القديم ومقدوداته ليست اعداداً
 متحققة لانها غير لها بل المعلوم الصلاحيه **الاول** لما كان الدليل الذي
 ذكرناه مبني على وجود النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها ذكرنا بطلان
 التسليم الدليل **والعلم** ان المراد من التسلسل هو تنالي امور بينها ارتباطاً
 لا الى نهاية الاول شرط في ابطاله امرين الاجتماع في الوجود والترتيب
 الوصفي كاجسام او الطبيعي كالعلة والمعلولات والمتكلمون لم يثبتوا
 ذلك والمصنف استدلل على ابطاله منهم بوجه احدها التطبيق وهو ان فرض
 جملة كتنافيه من الان الى الازل واخري من زمان الطوفان اليه ثم الحق

٢٥
 احدي الجملتين بالاخري ويعود البحث المذكور في المسئلة السابعة وقوله
 وكلاهما محالان اي التاثير وعدمه اما عدم التاثير فالضرورة فاننا علم ان
 الشيئ ليس مع غيره كحولا مع غيره واما التاثير فلو جوب تنافي الجملتين
 ضرورة انتقاص الناقص من الطرفين الاخر فتناهي الاخرى وتناهيها
 ان الحركات لو كانت غير متناهية لكانت حركات اليوم موقوفة على انتقاص
 ما لا يتناهي وانقضاء ما لا يتناهي بالافراد مع اي كلف فرد عقيب اخر
 والموقوف على المستحيل يكون مستحيلاً والثاني ان حركات رجل اقل
 من حركات الشمس وهي اقل من حركات القمر وكلها نقص عن غيره فهو متناهي
 لا يثبت في هذا معلومات الله ثم ومقدوداته فانها غير متناهية واحداً
 اقل من الاخر فثبت الحكم لا نقول مبنى قولنا ان لا يتناهي مقدوداته
 ومعلوماته ان ما من حلة يعبد الا وهو عالم بمرودة دليله والدليل
 على ابطال التسلسل على طريقة الاول ان تلك الامور ممكنة بالضرورة
 فلا بد لها من مؤثر ليس ذات المخرج والا كان الشيئ مؤثراً في نفسه وكل
 واحد لا بد له من حلة لا يجب الجمل ولا البعض بك ايضا ولا بد له من مؤثر في نفسه
 ولا في حلة فلا بد من شي خارج عن المكنات فثبت المظهر وهو وجود
 مبدء اول لا يسبقه غيره والتطبيق اعتبر من المحققين فقال هذا الدليل
 اثبت به المخرج الامور غير المتناهية مؤثر ايسبب حياج المخرج الى احاده
 وانما يجب من ذلك ان للمخرج مؤثرات لانها غير لها هي الاحاد واذا لم يكن

كل واحد من تلك الاحاد علم لنفسه ولا لغيره بلزوم ان لا يكون علمه ^{نفسه}
للجميع ولا يلزم ان لا يكون هو في سائر الاحاد علم بل الحق ذلك وح يكون
علم الجميع واحدا فيزول يلزم من ذلك ان يكون علم الجميع خارجا عنه
فلا يتم مطلوبه وفي قوله اذا لم يكن علمه لنفسه ولا لغيره لم يكن علمه لذلك
الجميع نظر لانه ان اراد به لم يكن علمه تاما كان صحيحا وان اراد به لا يكون
جزء من علمه لم يكن صحيحا الا ان فرضنا مجموعها مؤلفا من واجب كل
هو معلول لم يكن الواجب علمه لنفسه ولم يكن الممكن علمه لنفسه ولا لغيره
ومع ذلك يكون كل واحد منها جزءا من علم الجميع فلا يكون لذلك ^{الجميع}
علمه خارجا عنه واقله الافراد اذا اجتمعت فقد يحصل لها مع الاجتماع
صورة اخرى وهي غير قد لا يحصل ما ينزى على الافراد والجملة التي اخذناها
نحسب منها بمعنى الشاهي في نفس احادها فلواترث الاحاد فيها الزم ان يكون
الشيء مؤثرا في نفسه ثم نقول الممكنات كلها قد اشتركت في امرها امتناع
وجودها بالنظر اليها بل لا بد لها من مؤثر خارج عنها والادعاء لها
في امتناع الوجود فكيف الوجود فيكون واجبا في الشئ في الالهيات
الممكنات كلها مشاهية او غير مشاهية اشتركت في كونها واساطا ^{المع}
الاخرى من طرف فلا بد من طرف اخر هو **المسئلة الثالثة**
في شبه المحض والورد عليهم **قال** وحججهم ان حدوث العالم بعد ان
لم يحدث فيقتضيه المحض ويلزم المذهب لان الامكان متحقق ان لا

فلا بد من علم هو جواد فكيف يكون يد عاظلا عن الوجود وهذا كله بدعي ^{سواء}
ان فرض قدم الحادث محال فلا محض سواء وعليه يخرج السنته **اقول**
لما استدلل على مطلوبه شرع في الشبه التي اوردها الاوائل على ^{تقتضي}
مطلوبه وبين وجه الاختصال عنها وقد ذكرها هنا ثلث شبه **الشبهة**
الاولى وهي اقويها وقربها ان المؤثر التام في ايجاد العالم اما ان يكون
قدما او حادثا فان كان قديما لم يوجد اثره معه والا كان تخصيص
بعض الاوقات بالحدوث منه ان لم يقتض له محض انز ورجحان احد ^{طري}
الممكن على الاخر على مرجح وهو محتمل وان افقر لم يكن المؤثر التام ان ليا ^{هت}
ولا فانتقل الكلام الى ذلك المحض ويلزم التسلسل وان كان حادثا
افقر له محدث بالضرورة فان كان مؤثرا التام اذ ليا انز ايجاد ^{هت}
وان كان حادثا لزم التسلسل ايضا وهو اقوى المطر هذه اقوى شبه
القوة الشبهة الثانية قالوا كل حادث هو مسبوق بامكان فيقتض ^{محل}
ثابت اني وهذا مقتضى مقدمات الاولى سبق الامكان وذلك ظر
لا من قبل حدوثه ليس بواجب والا لوجد قبل وجوده ولا يمتنع والا لا ^{سواء}
وجوده دائما فيثبت الامكان المقدمه الثانية انز فيقتض ^{محل}
لان الامكان نسبتين الوجود والمماهية فهو مغاير لها فليس يجوز
فكان عرضا محتاجا الى محل للقدم الثانية لان ذلك المحل يكون متوترا
لان الامكان متوتري وقد استدلوا عليه بانز فيقتض ^{محل}
لا

عندى يكون تقيض شيئا وهو مغاير لصحة اقتدار القادر عليه لا هنا
والنائب المقدم الرابع من ذلك المحل يكون ان لا يكون له مكانا
لا فقر الى مكان اخر وكنز التسلسل وذلك المحل هو الهيولى واما
ثبت قدم الهيولى لزم قدم الصورة لا محالة انما كانا عنها والا كانت
نقطه او خطا او سطحا او جسما ان كانت ذات وضع او كرها مقارن مع
فرض التجرد والنسب لخصولها في مكان خاص لا يرجع والكل مع الهيولى
والصورة هما الجسم فيكون الجسم قد يما **الشبه الثالث** ان ايجاد العالم جرد
فلو كان حادثا لزم تقطيع الله تعالى عن الجود مدة لا تنهاى وهو مع واجبا
المصطنع الجميع لشيء واحد وهو كثر من وجود العالم في الازل مع لا نه حاد
له اول والاو ينافى ذلك وفيما لا يزال هو ممكن من غير احتياج للحدث
اخرى الذات قد ظهر الفرق والتقيض وهو ان ايجاد الله تعالى لا يمتد
ممكن من غير احتياج الى حدوث اخرى الذات او خارج اما محصور ايجاد
بوقت دون اخر فذاك يستند الى المصلحة او غيرها من الالفاظ الابيات
التي نخرج عن تفصيلها وهذا ينظر الجواب عن الثاني لا نرا اذا كان مستحيلا
لو يكن في الازل امكان ولا مادة ولا غيرها عن الثالث ايضا لان ترك الجود
لا محالة ليس تقطيعا مع ان خطا في وقتا جاب المتكبر عن الشبهة
الاولى بان وجود قدم الاثر عند قدم المؤثر انما يصح اذا كان المؤثر موجودا
اما المختار فلا ولهذا يخص الجائع والعطشان والماء اصل الوجود

والا فالتين والطريقين على الاخر لا مرجع وايضا يجوز ان يكون المخصص هو
الارادة الالهية او العلم بانها عرفت وقت وقوعه او المصلحة وايضا طلب
التقيض انما يتصور لو امكن غيره واجاد العالم قبل وجوده في اذ لا قبلها
وبالجمله فلا وفات التي يطلب فيها التقيض معدوم ولا يمايز بينها الا في الالفاظ
واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبول انما يتبدى وجود الزمان مع اول
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا وايضا هو معارض بالحادث الوجودي وعن الشبهة الثانية بالرفع من
كون الامكان ثبويا بوجوه احدها انما ان يكون واجبا وهو مع والا
الممكن واجبا او ممكنا فيسلسل او متصفا فيكون الممكن متصفا الثاني ان
الشيء قبل حد وتبرممكن فيكون المعدوم متصفا بالثبوت الثالث كيف يعقل
طول متغير الشيء في غير الرابع ان الهيولى ممكنة فلها هيولى اجابة بعض
المحققين من الاول بان الامكان امر عقل فيها اعتبر العقل لا مكان
ما يتبرر وجوده اصل في امكان امكان وانقطع اعتياده قبل تحصيله
ان كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعبر وجوده ولا وجوده غير كثر
الزلفاقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيها هو انه لتعقله بل انما ينظر مثلا
العاطل يعقل الماء بصورة في محله ويكون معقوله الما ولا ينظر في
الصورة التي يعقلها الما ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول
يتلك الصورة هو الماء وهو جوهري ثم اذا نظر في تلك الصورة او يحكمها

معقولا منطوقا الهللا المثل في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محله
 عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كالمثل للعالم بها بغير حال
 الممكن فان وجوده كيف يعرض لما هيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا
 او غير موجود او محصرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظري في امكانه او
 وجوده او وجوده لم يكن بذلك الاعتبار امكان الشيء فان كان في محله
 هو العقل ومكانه في ذاته ووجوده غير ما هيته واذا نظر هذا لامكان
 من حيث هو امكان لا بوصف يكون موجودا او ممكنا واذا وصف شيئا
 من ذلك لا يكون له امكانا بل يكون له امكان اخر وفي هذا اعتراف
 يكون الامكان امرا عقليا واعتبارا ذهنيا لا يتحقق له عيناه وهو المظهر
 فلا يلزم قدم المصوب ومن الثاني بان الامكان صغير المنصور المستند
 الى الوجود الخارج في الشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا
 بالامكان وعن الثالث ان ذلك الغير محال للممكن واذا حله فيه الموصوف
 كان طول امكانه في اولي وعن الرابع ان امكان المصوب بحسب
 ما هيته وهو امر عقلي يعقل عند اقتساب المهية الى وجودها والذي
 نشير هو الاستعداد وهو استعداد وجودي فيكون موجودا قبل
 وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محله لا نعرض من انواع الكيف واعلم
 ان الجوابين الاولين فيها اعتراف بكون الامكان فلا يستدعي محلا
 في الخارج وفيه ابطال الدليل الذي اجاب عن الاعتراض عليه وجها

لاننا نرى

انما هو في حيزه لا في حيزه
 انما هو في حيزه لا في حيزه
 انما هو في حيزه لا في حيزه

عن الثالث ضعيف لان طول الشيء في غيره لا يقتضي ثبوت الامكان والبرهان
 لا للماهية اما الاستعداد في غيره فلا فان قالوا ان كل حادث فلا بد ان يستغير
 استعداد موضوع يوجد فيه كان هو نفس النوع **المسئلة الرابع**
 في ان العالم لا يجب ان يكون ابديا **قال مسك** العالم لا يجب ان يكون
 ابديا لان قول الماهية للعدم من لوازمها فكيف يكون ابديا وشبه
 الخضم ناشئ من كونه الاعداد لان عدم الشيء اما بعدم او بصد او
 انتفاء شرط وفي الانتفاء ما يقترن بالصد بل من الدد والمعدم لا
 الشيء ولا بد من الوجود وهو الصد وهذه شبهة باطله بالواحد منا ونظر
 الصد والعلة غير محتمل الى المعلول **اقول** اتفق العقلاء على امكان
 عدم العالم نظرا الى ذاته لا من خالف من قدماء الاولاد القائلين بكونه
 واجبا لذاته وكلامهم قد بان بطلانهم اختلفوا في هب المسلمين الا الكوا
 والباقي الى ان العالم ليس واجبا بغيره ايضا على الدوام بل يمكن عدمه
 نظر الى الفروق لث الاولاد والكوا من غير عدمه نظر الى علته
 القائلون يجوز عدمه هل هو معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي
 والاشاعره بالاول وقال ابو هاشم الثاني ثم اختلفوا ايضا في
 كيفية الاعداد فعالت الاشاعره انما نفى بان الله نعم لا يخلق الاخر
 التي تحتاج للجواهر الوجودية لا بولكن الباطل في تلك الاعراض
 هي الاكوان وقيل في موضع اخر ان الفاعل المحار في نفسه بلا واسطة

وبمثل ذلك محمود الجواهر فان الجوهر يحتاج من كل جنس من اجناس
 الاعراض الى نوع فاذ لم يخلق اي نوع كان انعدام الجوهر وقيل ان الجواهر
 كما انما قال وبمثل ذلك لما قام المحرمين وقال الكعبي ان لم يخلق البقاء هو
 انعدام الجوهر فنفى جميع الجواهر الا ان اباها شمس جعل الفناء واحدا واما على جعل
 كل جوهر فناء وذلك الفناء يعني لذاته فانه هو المذهب المشهور وقيل
 المصنف على مطلوب بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متغيرة بالعدم
 ثم انصفت بالوجود فتكون قابلية لها وذلك من اوان تلك الماهية واللا
 كان عارضا فيصغر الماهية حتى في قبوله الى قبول اخر وينتسب واذا
 كان من اوانها استطاع وجوب البقاء على تلك الماهية واعلم ان
 هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الاولئك اما على القائلين بالوجوب
 مستند الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستند الى الغير فيكون
 واجبا وباللما وجد اذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم
 ذلك الوجوب بدوام المؤثر فاذا ليس طريق الرد هذا بل ان يقال
 ان المؤثر قادر على محاد العالم من حيث المحض قبل العدم فيكون قابلية
 بالاعتبار ماهية وعامله واستحالة العدم عليه بالظن الى الغير انما يكون
 اذا كان المؤثر موجبا او يستند في هذا الى السمع احق الاولئك
 بان المؤثر موجب فيدوم بان كل قبل العدم له هوى فيلوح العدم
 عليها لتسلسل وبان العدم بعد الوجوب يستلزم ثبوت بعد غير المحض

انعدام الجوهر فنفى جميع الجواهر الا ان اباها شمس جعل الفناء واحدا واما على جعل كل جوهر فناء وذلك الفناء يعني لذاته فانه هو المذهب المشهور وقيل المصنف على مطلوب بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متغيرة بالعدم ثم انصفت بالوجود فتكون قابلية لها وذلك من اوان تلك الماهية واللا كان عارضا فيصغر الماهية حتى في قبوله الى قبول اخر وينتسب واذا كان من اوانها استطاع وجوب البقاء على تلك الماهية واعلم ان هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الاولئك اما على القائلين بالوجوب مستند الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستند الى الغير فيكون واجبا وباللما وجد اذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم ذلك الوجوب بدوام المؤثر فاذا ليس طريق الرد هذا بل ان يقال ان المؤثر قادر على محاد العالم من حيث المحض قبل العدم فيكون قابلية بالاعتبار ماهية وعامله واستحالة العدم عليه بالظن الى الغير انما يكون اذا كان المؤثر موجبا او يستند في هذا الى السمع احق الاولئك بان المؤثر موجب فيدوم بان كل قبل العدم له هوى فيلوح العدم عليها لتسلسل وبان العدم بعد الوجوب يستلزم ثبوت بعد غير المحض

بنوعان عارض كذا فانه بمنزلة الجسم فلزم ثبوت العالم على حاله عند محض
 الكرامية بان عدم العالم لا يمكن استناده الى ذاته والا لكان متنا
 ولا الى الغير لان ذلك الغير اما وجودي او عدمي والاول اما محتمل
 او موجب لا جاز ان يستند الى العدمي لانه انما يكون انتفاء شرط
 او انتفاء علته والام يمكن له مدخل في تأثر الاعداد لكن ذلك باطل
 لان شرط الوجود وعشر موجودان فيكون الكلام في كيفية عدمه
 كالعدم في العالم وايضا شرط الجوهر هو العرض فيكون محتاجا اليه لكن
 العرض محتاج الى الجوهر فلزم الوجود ولا جاز ان يستند الى الوجوب
 لانه ليس الاطريان الضد لكن في الا لازم الوجود لان حدوث الضد
 يتوقف على انتفاء الاول فلو علم انتفاء الاول سدا وكان انتفاء احد
 من الجانبين وليس انتفاء احدهما بالآخر بل من العكس فاما ان يتنقيا
 معا او يوجبا معا لكن انتفاءهما في لان العلة في نفي كل واحد منهما
 وجود الآخر فلو انتقيا معا لوجبا معا وجوهما في الا لازم اجتماع
 الضدين لا في الحادث اولى لا نزهة متعلق السبب فيكون اقرب
 ولا نزهة حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم فيه وهو محال
 ولا نزهة جاز ان يكون اكثر عددا لانا نوجب عن الاول بان الباقي متعلق
 السبب ايضا لا مكانه وعن الثاني ان الحق يلزم لو قلنا انه يوجبا الحادث
 ثم بعدم ونحن نقول ان الباقي يمنع الحادث من الطرفين وعلى
 ان اجتماع الا لا مثال في ولا يجوز ان لعدم بالقاء على لان الاعداد

م

ان كان وجودها لم يكن ذلك الوجود غير علم العالم والا كان الوجود غير العلم
 انقص ما في الباب انه وجب ترجع الى طرأان العقل وان لم يكن وجودها
 كان عدمها محضا فيستحيل استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين
 ان ينفصل لم يفعل وبين ان ينفصل الفعل والواقع لما يرى العدميات فتكون
 شبيهة بالجواب عن الاولين ما باقى من كون الفاعل قادرا او ما تقدم من
 كون الامكان عديما وعن الثالث ان القبلية والبعدية من الصفات ^{اعتبارية} لا
 لا يجب وجود معرفتها كالمكان والاستماع ولا هما ليجان الزمان ^{فصل}
 فلزم التسليم لان العدم بوصفها والمباري ثم ولا نها لو كانا وجودين
 لا فخر للقبلية والبعدية اخرى ويقيم واجاب بعض المحققين من الاولين
 بان القبلية والبعدية ليجان الزمان لانهما لم يعلما عدها بسبب فلا يتسلسل
 وعن الثاني باننا لم نترجم صفات العدم بها لكن وجودها في الذهن
 يدل على وجود معرفتها في الخارج وعن الثالث ان العقل اذا اعتبرها ^{قبلية}
 وبعدية حصلنا لها لكن نقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار والاولى ^{ضعيف}
 لاننا اذا علقنا بعض الموجودات حصول السبب والناظر من غير زمان
 فلم لا يفصل في العدم والوجود وكيف يجمع ان ينفصل ليجان الزمان لذاته
 واجزاء الزمان متساوية بل هي امور فخرية لا وجود لها الا بالعرض واتصاف
 بعضها بالتقدم دون بعض فيبقى وجودها هاهنا فلزم من ثلث الائنات والثالث
 ضعيف لان المتقضى لثبوت المروض في الخارج اما يثبت في الذهن وهو محم
 بالاستماع والامكان واما كون الذهن ليجتها بالغير وهو علم لان الذهن

ليجتها بالغير وهو علم لان الذهن ليجتها بالعدميات والثالث كون تسليم
 كونها عقليين لا يدل على وجود معرفتها في الخارج اذ المروض هنا
 القبلية والبعدية الذاتية وعن الرابع انها شبيهة بالعلم بالواحد ^{نقش}
واعلم انه قد نقل عن الكرامية ان الواحد اذا مات يعلم فلهذا
 الشيخ عليهم بذلك واجاب الشيخ ابو اسحق بوجوه اخرى وهو انه بعد
 بطرأان الضد والحد من لازم لان انتفاء الاول بعدد الثاني وليس
 حدوث الثاني محتاجا الى الاول وان كان لا ينفك عنه كما ان المعلل لا ينفك
 عن المعلول وهي غير محتاجة اليه وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلان لحوادث
 ان يكون الحوادث اقوى وان كان لا يعرف وجوه قوته وايضا فان الباقي ما يط
 للوجود الحاصل والحوادث معطى للوجود والمعلل اقوى من الحافظ فيخرج الحكم ^{بأن}
 مسلما لكن لم لا يعلم بالفاعل وما ذكره غير لازم لان قولنا لم يفعل حكم
 بالاستمرار على ما كان ولا يعلم صدوره شي عن الفاعل وقولنا فعل العدم
 حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن ويصعد عنه علمه لما يرد واقع بالعرض
 ولا استبعاد في المآثر بين العدميين بانفسها الى وجودين او ^{بأن}
 احدهما بالآخر دون الآخر ايضا فاذا ذكره يقتضي ان لا يتجدد عدم اصلا
 لا نا نقول المتجدد ان كان وجودها لم يكن عديما وان كان عديما فهو محم
 لانه لا فرق بين ولها لم يتجدد كذلك اما علموه فان بعض المحققين انه ليس ^{بأن}
 بجعل شك بل هو زيادة شك وتأكيده لقول من يقوله الاعداد غير ممكن

الا بطلان الصدق انما هو بطلان الشرط وهو ما ذهب اليه المتكلمين وفيه نظرات
 الجواب بالمعادضة انما هو بطلان كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة فيكون
 باطلا وليس فيه زيادة شك بل هو بطلان كلام الخصم سيما لكونه محمداً
 بانقضاء الشرط والادعاء لا ينافي لان دعوى ان الشرط لا يكون الا مع ضابطه
 عن المحر الجواز ان يكون لا جوهراً ولا عرضاً بل امرأ عديمياً او عقول الجواهر
 مشروط بغيره لا يبقى فاذ لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر والعرض متلازمين
 وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر كالمصافين فاذ لم يوجد احدهما المتلازمين
 انتفى الاخر قال بعض المحققين هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الاعراض
 فلا يرد عليهم ما ذكرتموه والمتلازم من غير الحاجة الى التمثيل بالمصافين
 من صحيح لان اضافة كل واحد منها محتاجة الى ذات الاخر ثم اجاب عن الدود
 بانها انما يلزم لو كان المحتاج اليه محتاجاً الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس
 كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا يعين لا الى عرض معين والعرض المعين
 يحتاج الى جسم معين يعينه فلا يلزم الدود اقله قول الكرامية ببقاء الاعراض
 ليس يخرج الجواب عن الصفة الجواز بطلان قولهم بل الاولى ان يقال ان هذه المسئلة
 تنوقف على استحالة البقاء على الاعراض فان ثبت صح الجواب والا فلا والجواب
 عن الاضافتين ضعيف لان حاجة الاضافة الى معروض لا حوزة لا يقتضي
 حاجتها اليها مع المتلازم وجوابه على دفع الدود جيد **المفصل الرابع** في الموجودات
 وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ان الوجود نفس الماهية قال القول في الموجودات

وجود الشيء نفس ذاته والزم التمسك ووجب قيام الموجود بالمععدم وبطلان
 مح قول اخلاف الناس في ذلك فذهب البصريون من المعتزلة ^{المعتزلة}
 من الاشاعرة الى ان وجود المكافات قائم عليها مشترك بينهما وذهب
 ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وجاعة من المتكلمين ان وجود
 كل شيء نفس حقيقة وقد اخارا المقصود هذا المذهب وقالت الاوائل
 ان الوجود مقول بالشيء بين الموجودات وهو قائم عليها وكل واحد
 وجود خاص في المكافات ذلك الوجود الخاص ذاته وفي الواجب هو نفس
 الماهية واستدل المصنفون بحسين الاول ان الوجود لو كان قائماً على
 الماهية لم يكن عديمها محضاً لا استحالة ان يكون الشيء عين مقتضيه بل يكون
 شئياً فيكون شئاً قائماً عليه ضرورة مشاكلة لغيره من الثابتات في الشئ
 وتخصيصه بامر ذاته والمشارك غير المختص فيلزم ان يكون لذلك الوجود
 وجود اخر ويقيم **الثاني** ان الوجود لو كان وصفاً شئياً تماماً لما هية
 لزم قيام الموجود بالمععدم وهو الوجود بالحل المععدم لا محالة ان يكون
 تلك الماهية موجودة والا لزم اشتراط المظهر للشيء بنفسه او كونها
 موحدة مرتين والحل في وايضا لو كان الوجود ذاته لم يكن الوجود الواحد
 واحداً بل موجودين كل منهما موجود ويلزم ثبوت ما لا يتناهى احوال الاخرين
 بانما تفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولا فالوجود
 لو كان نفس الماهية لم يتحقق المكان النسبي فلا يتحقق التأثير ولا ^{نفس الماهية}

ونسكت في وجودها لان تصور الوجود بدلهي بخلاف الماهية ولان الوجود
 مشترك يكون مقابلها واحدا فلو لم يتلوه لزم عدم الاختصاص في التقيضين
 ولتقسيمه الى الواجب والممكن ولان الاعتقاد للموصيات وثباتها
 فيكون ذاتا والانسلسلت العلل والعلولات وكان الجنس داخلا في سيطرة
 الفصل والتحقيق عدي في هذا الباب ان الوجود ذات في المفهوم لاني الحاج
 وليس الوجود حالا في الماهية طول السواد في الجسم وانما يكون الماهية حلا
 له من حيث هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار عدمها
 وتلك ذهنية وهذا التحقيق يزول جميع الاشكال الواردة من الجانبين
المسئلة الثانية في ان العدم ليس بشئ **قال** والمعدم غير ذات
 في العدم والعلم المدعى والتميز حاصل في المستحيل الوجود فلو ايا عدد على
 انه غير مستحق وان كان ممكنا **اقول** دعم اكثر للقرن كما في يعقوب داني على
 وابنه داني الحسن الحياط والبلخي وابنه عبد الله وابن عباس وعبد الجبار ان
 المعدومات الممكنة قبل انصافها بالوجود ذات وحقايق واعيان
 خارجة والفاعل انما يؤثر في جعلها موجودة وانما متباينة باشتغالها وان
 الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص عدد غير متناه وانما متساوية وقواها
 ذات وان اختلافها بالصفات ثم اخلفوا فذهب جمهورهم الى ان الوجود
 موصوفه بصفات الانحاس كالجوهرية والسوادية الا ابن عباس نازعه في
 الصفات عدم ما وزعم البري ان المعدوم يكون معدوما منفردا بكونه الكامل

وزعم الحياط انها موصوفة بكونها اجساما في العدم وانكوه الباقر انما التقا
 من الاشاعة وابو الحسين البرقي من المعنزة ومن تبعه وابو الهذيل العلاني
 فانهم قالوا ان المعدومات قبل وجودها في محض وعدم صرف والا والعدم
 وعوان الماهية غير الوجود وانما يجوز تفرعها عن الخارجي وعن الذهني
 وهذا يجوز تفرعها عنها معا منع المحققون منه واقفوا على ان تلك الماهيات
 لا واحدة ولا كثيرة من حيث هي بل هذه الواح بلعها العقل لها الناعية
 انها في محض قبل الوجود ان الوجود نفس الماهية ولا يمكن اجتماع الوجود
 والعدم فكذلك الماهية معدومة الدلالة تبتسب هذا الشيخ الى استحقاق المعنى
 اما عندنا فلا بل الذي نقول ان الماهيات لو كانت ثابتة في العلم كانت
 قد اشتركت في ذاتها وتفاوتت بخصوصياتها وما بالاشتراك في الامتياز ولا ينفذ
 بالوجود الا ذلك الثبوت والتحقيق في الاعدان فيكون موجودة حال عدمها
 وصرح احتجاجا بان للعدم تميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلا من معلوم
 و مراد مقدود وذلك يميز عن غيرها للمعلوم والمراد والمقدود واما الكبرى
 فلان المعنى يكون المعدومات ماهيات متميزة متميزة متعققة ونحن نعلم
 امتياز هذه الماهية عن غيرها انما يكون بعد تحققها وايضا الممكن متميز عن
 المستبعد والامتناع لكون علمه عدما ليس شئيا فقيضه وهو الامكان
 بثبوتها لكونها للوصف ثابت والجواب ان ما ذكرتموه من العلم والتميز
 حاصل في السجلات مع انها غير ثابتة في المركبات مع اعتباركم بكونها ثانيا

معضدان كانت محتملة في الإضافات والوجود نفسه فانه متعقد وليس ثابت
في العدم وايضا لو كان متعلق القدرة والارادة فاشكاله في حصوله
والابطال كلامهم وقد سلف ان الامكان ذهني **المسئلة الثالثة** في قسمه
الوجود الى القديم والحديث **قال** والوجود اما ان يكون لا اول له وهو القديم
او يكون وهو الحادث **اقول** اعلم ان الوجود اما ان يكون مسبوقا بالعلم
او لا يكون والثاني هو القديم والاو هو الحديث ثم لما كان السبق على خمسة
معان سبق العلية والذات والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس زاده
المستقبلين وهو تقديم اسم على اليوم والاو والثالث والرابع لا يعقل ههنا
فحين الباقى للارادة فالسبق ان اخذ بالذات هو الحديث الذي وذلك
لان الممكن لا يسبق من ذاته الوجود بل من غيره وما بالذات اسبق
ما بالعرض فاللاكون اسبق على الكون بالذات ويقابله القديم الذي
وان اخذ بالزمان كان هو الحديث الزماني هو الذي يسبق عدمه
بالزمان والزمان لا يسمع ان يكون محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى
الاخير وهو المصطلح عليه بين المتكلمين دون الاولين فالقديم يقابل
بالمعاني المذكورة **المسئلة الرابعة** في ان القديم لا يستند الى المؤثر
قال القديم لا يستند الى الفاعل ان كان محدثا ويستند اليه ان كان
ان كان موجبا **اقول** الذي يجري في الكتب ان هذه المسئلة ما وقع
فيها الخلاف بين المسلمين والفلاسفة وليس كذلك لان المسلمين جزموا

جهذا استناد القديم الى قديم موجب لا يقطع بواسطة القصد والحوال
استناده الى المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يتغير الى
الوجود بل الى شئ قديم معدوم والفلاسفة سلوا صدين فلا منافعة بينهم
في الحقيقة نعم المتكلمين لما ابطالوا الموجب لزم ان يكون حادثا وايضا منعوا
من كون القديم يسمى مفعولا والاو لم يجزوه فالمنان غير لقطعة قال بعض
المحققين هذا صريح من غير تراخي الحصين لان المتكلمين لم يمنعوا القول
بالعلة والمعلول فان السيد المرتضى ده واصحابه زعموا ان العلية والقادر
والحجية والوجودية احوال كانت الذوات عليها في الازل مع تعليلها بالخالق
لما سترت عن الكليات من عالمية الله ثم وقدرت على تبيان
مستند ما ان العلم والقدرة وهو مذهب الشراعية وزعموا
ان العلية حال معللة بالذات واما الفلاسفة فانهم لم ينفعوا الاختيار
من الله ثم واقول هذا ضعيف جدا لاننا لم نقل ان المتكلمين نفوا العلة
والمعلول في كل صوره بل نفوه في العالم والله غير مستند الى علة فلا يرد
تعليل ما ذكره بطل الاختيار الذي اشبه الاول ليس هو الذي
اشبه المتكلمين بل الاختيار واقع عليها بالاشراك اللفظي **المسئلة الخامسة**
في انقسام الوجود الى الواجب والممكن **قال** والوجود اما ان يكون
واجبا او ممكنا **اقول** هذه قسمه ضرورية لان الوجود اما ان يكون
مستغنيا عن الغير ولا يكون والاو الواجب والثاني الممكن واعلم ان

ان الممكن يقال على اربعة معان بالاشتراك اللفظي العام وهو الذي يحتمل
 فيرفع اصل الضروريتين والخاص وهو الذي حكم فيه برفعها معا والخاص
 وهو الذي حكم فيه برفع الضروريات كلها الفاترة والمشروطة والوقعية والاستقبالي
 وهو الذي اعتبر فيه رفع الضرورة بالنظر الاستقبالي ومرادنا في هذه المسئلة
 هو الخاص والمنفصلة حقيقة لواردها العام لكان المنفصلة التي ذكرها الشيخ
 ابو اسحق ما فطر المحل وواردها العام الاحضار والاستقبالي لكانت ما فطر
 قبل ههنا الوجوب مغاير للوجود لا مشترك الثاني دون الاول ولما نقول
 موجود واجب فيقيد فان لم يكن بينها ملاذ فرفع الانفكاك بينها وهو باطل
 لعدم تغلظ انفكاك الوجود عن الوجوب وبالعكس لان الوجوب نفى ما
 فلا يكون علته للوجود لا في الوجوب عدمي لانا نقول انه تاكدا للوجود لان
 اللا وجوب المحل على عدمي عدمي فالوجوب شئ في اجاب بعض المحققين
 بان الوجود لو اشترك بالقواطي لغساوت افراده بالاقضاء وليس كذلك
 وانما اشتركا بالشكل فكان كاقضاء نور الشمس لا بصار الا
 بخلاف غيره من الافار ولا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا لان
 المعلول مستلزم لعلة وعلة لا ترفع له مع استحالة كون المعلول علة لعلة
 والمقتان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة فيحصل
 في العقل من استناد المقصودات الى الوجود الخارجي وفي انفسها
 للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون

على الامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا
 لمن يتصور فلا يكون علته لزما ولا معلولا له وكون الشئ واجبا في الخارج
 هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستند الى الوجود الخارجي حصل في عقله
 معقول هو الوجوب واذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم من ان يكون مقتضا
 للوجود فان السلب هو سلب الشئ عن شئ وسلب الشئ عن وجوده
 لا يكون حلا لعدم عليه وايضا ان كان الوجوب باللا وجوب تقيضين
 بمعنى يقسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كك وكان العدم محمولا
 على اللا وجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب فلا كليا لان
 من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا انهم فان الممكن العام
 والمتنوع تقيضان بالوجوب المذكور والمتنوع عدمي فلا يجب ان يكون
 كله ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه
 عدمي **المسئلة الشان** في خواص الواجب لذاته نعم قال خواص الواجب
 لذاته ان لا يكون وجوده بغيره والابتناء في الحال فزعم عدم الغير بالابتناء
 عن الغير والامكان محتاجا اليه ولا يكون وجوده زائفا عليه واللازم
 الاستقناء ابتناء في الوجوب والامكان او لزوم تاثير المعلوم في الوجود
 والكسح والاصح عدمه والا كان وجوده مقتضى الى عدم موجب **العلة**
 فبنينا في الفرضان **اقول** قد ذكر المصنفه الواجب خواص الاول انه
 لا يجب بذاته وبغيره معالان ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير وما بالغير

يرتفع بارتفاعه فلو لم يجتمع التقيضين حال فرض عدم الغير **الثاني** انه
 ان لا يتركب من غيره والا لكان محتاجا اليه ضرورة احتياج المركب الى
 مفرداته واجزائه فيكون ممكنا مع فرض وجوبه وان كان يكون واجبا بذاته
 وبغيره معا هـ **الثالث** ان وجوده نفس ماهيته وهو قول الاول **والثاني**
 ان المحسين البصري والي الحسن الاشعري خلا فلا كثر المتكلمين والاراد
 على ذلك انه لو كان ذاتا فاما ان يكون محتاجا الى الماهية او مستغنيا
 والثاني باطل بالفردة لا ينفصل استغناء الصفة عن المحل والاول
 يقتضي ان يكون ذلك الوجود ممكنا وهو في هذا كاف الا ان المقطع المقصود
 قسم القسم الثاني الى امرين زيادة في الايضاح وهو ان يثا اذا كان الوجود
 ممكنا فلا بد له من مؤثر فاما ان يكون المؤثر شيئا غير الماهية وهو في ذاته
 يلزم منه احتياج واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو في نفسه الماهية
 فان اثبت وهي موجودة لزم التسم فليكن الماهية موجودة مرتين وان
 اثبت وهي معدومة لزم تأثير المعدوم في الوجود وهو محال عليه لا يؤثر
 من حيث هي كما قال بليز لان وجوده معلوم وماهية غير معلومة لان الوجود
 ان اقتضى التجرد اطراد فليكن كات ليست موجودة او وجودها نفس ماهيتها
 وان اقتضى عدمه فهو المظلم وان لم يقتض شيئا لزم افتقار واجب الوجود
 في تجرده الى علته منفصلة واجاب بعض المحققين عن الاول بان المؤثر
 في الوجود لا يعقل ان يكون عديميا والماهية من حيث هي انما يكون

موحدة في الذهن معدومته في الخارج فلا يكون ح مؤثر بخلاف القابل للكون
 ليس معدومته بالثابت ومن الثاني بان الوجود الخاص به غير معلوم والوجود **الثاني**
 المقول بالتشكيك زائد في المقول وعن الثالث بان المقول بالتشكيك
 على اشياء اذا اقتضى شيئا لا يجب اطراد تأثيره كالنفس الحاصلة من الشمس
 المقننى لا يصار الا على خلاف غيره من الانوار والاعتبار لا يصح عند
 وهذه قضية بداهية لان الواجب لذاته لا يكون ممكنا واستدل المصنف
 عليها بانه ان غير واضح انه لو كان عدمه لكان لعلته يجب معها فيكون
 وجوده متوقفا على عدم تلك العلة فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا هذا
 خلف وليس بجيد لان عدم واجب الوجود مستنع لذاته لا لغيره وتقليله
 لا مستنع لعدم توقف وجوده على عدم سبب لعدم تقليل ما ثبت الشيء
 لذاته بعلته غير ذاته **المسألة الثانية** في خواص الممكن لذاته قال خواص
 الممكن لذاته ان لا يوجد احد طرفه الا بامر منفصل والا لكان احد الطرفين
 اولى به والمجاورة الى المؤثر من الامكان لا من الحدوث **اقول** لما ذكر
 خواص الواجب شرع في خواص الممكن وقد ذكرنا هذا الا ان الواجب لا يوجد
 احد طرفه اما الوجود او عدمه لا بعلته خارجة عن ذاته منفصلة عنه لا
 لولا ذلك لزم احد الامرين اما استغناءه وهو باطل بالفردة او افتقار
 للعلته هي ذاته وهي محال لان العلة متقدمة فلو كان الشيء علة في نفسه
 لزم تقدمه على نفسه وذلك باطل بالفردة والثاني انه لا يعقل ان يكون

احد الطرفين اولى بر من الاخر لا نزع تلك الاولوية ان امكن وقوع الطرف
 المرجح فلتقرض في وقت فخصيص احد الوقتين بوقوع احد الطرفين دون
 الاخر ترجيح من دون مرجح وهو محذور ان لم يكن ذلك كان وجوباً لا امكاناً
 قال بعض المحققين هذا يقتضي نفى الاولوية مطلقاً ولنا ان يقول الطرف الاول
 يكون اكثر وقوعاً او اشد عند الوقوع او اقل شرطاً للوقوع وقد قيل في محذور
 العدم في الموجودات العينية القارة كالصوت والمحركة ان العدم لو لم يكن اولى
 بها لما زعمها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن لذاته لا في المتع
 بغيره لا نقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الاستحاضة في وقت واحد
 او اوقات او كثرة وقوع الشخص الواحد في اوقات متعدي لان ذلك لا
 الوقوع واجب مستند الى علته ولا شدة الواقع ولا علة شرط وقوعه فان
 جميع ذلك مستفاد من الخارج بل المراد بذلك الترجيح الذي لا ينتهي الى
 طرف الوجوب والامتناع المستند الى ذات الممكن وليس المراد نفى الاولوية
 مطلقاً لان المعلول المستند الى علة مركبة يكون وجوده اولى عند وجود
 اخر العلة من وجوده عند عدم الجميع الثالثة ان الامكان علة الحاجزة
 الى المؤثر وذلك حكم تدفع الخلاف فيه من جماعة من الناس ذهبوا الى
 ان علة الحاجزة هي الحدوث وهم قدباء المتكلمين اما المتأخرون منهم
 ولا دال فانهم قالوا علة الحاجزة هي الامكان وهو الحق ههنا بوجهين
 الاول ان العقل مع فرض كون الشيء ممكناً يطلب العلة في ترجيح احد طرفيه

على الاخر وان لم ينصود شيئاً اخر ولو جرد وجوب الحادث لجزمه باستنفاده
 الثاني ان الحدوث هو كون الموجود مسبوقاً بالعدم فهو صفة له والصفة متناهية
 بالطبع عن الموصوف والموجود متأخر عن تأثير موجد به بالذات تاخر المعلول
 عن العلة وتأثير الموجود متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود بالطبع
 والاحتياج عن علمه بالذات فلو كان الحدوث علته لزم تقدم الشيء على
 بمراتب قبل الامكان صفة الممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن الممكن
 المتأخر عن علته والجواب الكذب في قولكم الممكن متأخر عن التأثير بل المتأخر
 انما هو وجوده او عدمه وليس الامكان متأخراً عنه **المفصل الخامس**
 في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وقدرته **الاول** في اثباته
 قال القول في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وثبوت محدث
 بوجوب ثبوت صانع لانه ممكن فلا بد له من مؤثر **اقول** هذا هو العاقل
 في علم الكلام واستدل المعادة عليه بطريقه ابراهيم الخليلي وتقريرها ان
 العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى
 فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما الصغرى فلان الحدوث قد
 ذاته بصفتي الوجود والعدم فهو قابل لها بالضرورة ولا نفى بالممكن الا
 واما الكبرى ففرضه قد تقدمت اذا ثبت هذا فنقول للمؤثر ان كان ممكناً
 اقترى الى مؤثر اخر فاما ان يتسلسل وهو محذور لما تقدم او يدور وهو باطل
 بالضرورة عند فهمه ولا بد من تقدم الشيء على نفسه وينتهي الى الواجب لذاته

وهو المقام فان قيل المعدوم نفى محض فلا يصح الحكم عليه بالقول سلماً لكن يجوز
ان يكون الماهية واجبة لعدم حين الوجود فلا يلزم الا مكان كان ان الحدث
بشرط الحدث لا يجوز في العقل فرض تقدمه الى الاول والا لزم صفة كون
الحدث بشرط الحدث اذ لا يهاهف فلهذا وجوده بذاته فقبلها هو متعشع ثم
انقلب ممكناً فجاز ان يتقلب واجباً سلماً لكن الامكان يعلم لان الوجود
ان كان نفس الماهية كان قولنا السواد يصح وجوده وعدمه بمنزلة قولنا
الموجود يصح وجوده وعدمه والقيصر الاول بطر والامكان الامكان
منسوباً الى شئ واحد واتصاف الوجود بالوجود الثانية كذلك لان القابل
مع المقبول والعدم لا يجامع الماهية وان كان الوجود ذاتاً كان معناه ان
المعدوم يصح ان يكون موجوداً وهو بطر لما تبين من استحالة اجتماع القابل
والمقبول هنا لان الماهية ما موجودة في واجبة او معدومة هي مستغنة
فلا امكان والجواب عن الاول ان الحكم عليه هو الماهية المعقولة وذلك
لانا نقول الماهية من غير ان نفرض معها وجوداً وعدمها ونقول تلك الماهية
يمكن ان تكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا تكون وعن الثاني ان الماهية
من غير اعتبار القيد يمكن وهو الماهية والبدائية لصحة وجود الحدث يلزم
من جهة صدق الازالة وتعيين وقت الحدث لمجرد من خارج بسبب من
الحدث في يمنع لكونه قبل صفة بدائية ومع عدم تلك البدائية يمكن
ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته الى ما مع البعثة

٥٧
الحق له لذاته ان لم يرد عن الثالث ان القابل يكون الوجود نفس الماهية
بقوله الشئ يصح ان يكون موجوداً او معدوماً من الممكن ان يحدث ما
يسمى بعد حدوثه ذلك الشيء ويصح ان ذلك الشئ معدوم مقم ومن
بالزيادة لا يقول المعدوم يصح ان يتصف بالوجود وهو معدوم اذ للماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وعن الرابع ان ذلك الوجود والامتنان
خرديان بحسب المحول لا حقان بعد حصول الله المنتسب اليه لا يتران
في الامكان السابق **المسألة الثالثة** في انه تم قدره **قال** والصانع قادر محض
والان لم قدم العالم القديم موجباً حالة العالم على فاعل اوجبه الموجب
البطلان من الشرع وهو كاف والقبح بعدم بقاء القادرية لو فرضنا انها
هوت لكانت في الحقيقة عدم الامور الاضافية ولا وجودها الا في الزهف
اقول لما ثبت الذات شرع في الصفات وبداها القدرة ومعنى القادر
عند محقق المتكلمين هو الذي يقع ان يفعل وان لا يفعل والدليل
عليه ان العالم محدث فلو انه كان مخدراً فهو الماهية وان كان موجوداً
فان كان حادثاً لتسلم وان كان قديماً فان توقف تايده على شرط حادث
لنعم او على شرط قديم ولم يتوقف لزوم قدم العالم لان عند وجود العلة
يجب وجود المعلول فان قيل لم لا يكون المؤثر مخدراً أمكنها وعلتها
موجبه له فلا يلزم ما ذكرتم من المحاطير سلماً لكن بقاء القادرية الازلية
بعد وجود المقدور لا استحالة ايجاد الموجود وان عدت لزوم جواز عدم

عدم القديم سلما لا يكون المؤثر موجبا قبل يلزم القدم قلنا القدم ان كان
 ممكنا ان مناد وان كان مستحيلا لم يلزم قدمه لقدم المؤثر لان الامر بغير
 فيه القابل سلما لكن الممكن من الطرفين يستحيل حصولها حال حصول
 احدهما لوجوب امتناع الاخر قبله لان الحصول في الاستقبال مشروط
 بالاستطاعة استقبال المتع في الحال فلا يكون مقدما سلما لكن ذلك
 غير مقدور لكونه نفي صرا فلا يقع نفي من القادر بان الذي يمكنه الفعل
 والترك والجواب عن الاول ان نفي الواسطة معلوم بالاجماع ومثل هذه
 لا يمكن الاستدلال فيها بالسمع فلا يكون دورا وهذا كاف في نفي الواسطة
 او نقول الواسطة ممكنة لا تتحالة لعدم الواجب لذاته في من جملة ما
 وثبت واسطة بين وجود الله ثم وجود ما سواه غير معلوم معقلا
 وعن الثاني ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى مقدر ودون
 فاذا وجد المقدر عدت تلك الاضافة الى القدرة والذات والاضافة
 انما يتحقق في الزمن لا تتحالة القدم وعن الثالث ان القدم مستحيل على
 تقدير الاختيار لمن على تقدير الاجاب سلما لكن الاستحالة مستندة
 الى الازل فكان يلزم ان يوجد قبل ان وجد وهو محتمل وعن الرابع ان الممكن
 حاصل قبل الفعل بمعنى انه الان متمكن من ايقاع الفعل في ثابته وحاصله
 ان الوقوع في الاستقبال يجامع الممكن في الحال لا الى وقوع في الحال وعن
 الخامس ان القادر هو الذي يقع ان يفعل وان لا يفعل لانه يفعل الترك

الاصل من يقول انه وجودي **المسئلة الثانية** في انتم عالم قال وهو عالم
 لوقوع الافعال المحركة منه بالمقتضى المحتدي والذين عالمنا ولا ان المحتدي
 ان كان فعله فوقه عالم والا كان قديما وسبيله اقول اتفق اكثر
 العقل على انتم عالم والدليل عليه انتم فعل الافعال المحركة المتقدمة
 كل من كان كلفه عالم والصغيري محسوسه والكبري بلهية فان قيل
 الكبري منقوصة بالزبور الفاعل للبيوت المسدسة التي يقع عنها الاله
 وبالمحتدي لفعله غير فان افعالها محركة وها غير العالمين ولان العلم نسبة
 فهو مغاير والمقتضى لذاته فيكون تابلا في علا وهو محتمل لان نسبة القابل
 بالامكان والفاعل بالوجوب ولان العلم ان لم يكن صغرة كل كان الله تعالى
 منزها عنه وان كان صغرة كل كان الله مستفيدا والجواب عن الاول
 ان الزبور والمحتدي عالمنا ان قلنا بسدور العقل عنها واما القائلون
 بان لا مؤثر الا الله ثم فلا يمتشي على اصلهم ولا فالوفر هنا ان الله تعالى
 احتدي فعله من ذلك الغرض ان قد يالزم ثبوت تدبيرين وهو محتمل
 على ما سياتي وان كان محدثا كان من فعله ثم فيكون عالما بالضرورة
 وعن الثاني ان الحق يلزم لو احدثت نسبة القابل بالامكان العام فلا ينافي
 الوجوب اعترض بعض المحققين بان مرادهم ان الفعل مع فاعله يجب ومع
 قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء الواجب كلف بجامع الواجب ثم اجاب
 بان الاضافة لا توجد الا في العقل وهي تكون بين شيئين يفتق كل واحد

منها صفة الاخرى الاضافية فالفاعل القابل اقول هذا بناء على ان العلم
 اصنافه وان الاضافات لا وجود لها في الخارج وان الله لم يستفيد من
 غيره صفة الكل مثل ومن الثالث ان الذات الناقصة شكل غيرها
 اما الكمال بذاتها فان صفاتها كماله بكمالها لا اها موجب له **المسئلة الثانية**
 في ان الله تعالى قال وهو حي ومعناه انه لا يمنع عليه صدد الفعل
اقول اختلف الناس في كونهم حياء مع اتفاقهم على بؤنة الذي اختاره
 ابو المحسين وجمهور الاول ان معناه انه الذي لا يستحيل ان يكون
 قادرا على ما ذهب جمهور المعتزلة الى ان هناك صفة دائمة باعتبارها
 يكون قادرا على ما دلل على انه حي بالمعنى الاول انه قادر على ان يكون
 حيا بالضرورة **المسئلة الثالثة** في انهم سميع بصير **قال** وهو سميع بصير
 اي يعلم ما يسمع ويصير وادعاء امرنا ان العلم الامن الشاهد وذكر
 الحواس فكيف يتبرغنا بالاعتماد على المشاركة في الحيوة وعدم الاخر لا ينفى
 لما ذكرنا وان حيوة مخالف لحيوتنا فلا يلزم الاشتراك في كل حكم فحيوتنا
 مصححة للشهوة دون حيرة **اقول** اتفق المسلمون على انهم سميع بصير
 في معناه فذهب شيخنا ابو اسحق المعلى الى ان معناه انه عالم بما يسمع ويصير
 وذهب شيخنا المرتضى الى ان السميع والبصير من كان على صفة كونهما محققين
 صح ان يصير البصير هو المحدث للسميع والبصير في الاول ثم سميع لا يسمع
 بصير وذهب الاشاعرة الى انهم سميع بصير سميع بصير قد بين

قال المرتضى
 في شرحه
 في صفة العلم

والدليل على انهم سميع بصير ما باقي في بيان كونهم عالمين بكل معلوم
 اجمع السيد المرتضى بان الادراك راى العلم في الشاهد فلا في العلم
 اما الاولى فلا بنا نجد تفرق بين هاتين الصفتين العينية وعند
 التقيض مع وجود العلم في الشاهد ولا يجوز ان يكون المرجع بذلك الى تأثير
 الحواس لان الانطباع في الاستحالة انطباع العظم في الصغير فلا بد من
 راي هو الادراك واما الثانية فلان المصير هو كون الواحد حيا لا افرير
 بالادراك وهو ثابت في حقيقة ثم ثبت الامر هو الادراك واجتبت
 الاشاعة على الزائد بانهم حي والحي يسمع انتصافا بالسمع والبصير
 بها كان متصفا بصندهما وهذا ناقص وهو على الله ثم في الجواب عن
 الاول ان ادعاء الزائد انما يستفاد من الشاهد لكن مدرك الحواس
 وهي مستفيدة عن الله ثم فلا يتم الاحتياج وقبولهم على الاشتراك في الحق
 وعدم الاخر ضعيف لان عدم الاخر عدم في ظاهري التعليل برقم سبق
 العلة الاكون الواحد منا حيا حساسا وذلك لا يمكن اثباته في حقيقة
 على ما تقدم والبرهان يقول لما ذكرنا وايضا حيوتهم مخالفة لحيوتنا فلا
 اذا كانت حيوتنا مصححة لشيئ كون حيوتهم كذلك فان حيوتنا مصححة
 للجبهة والشهوة وغيرها ما يمنع بؤنة في حقيقة ثم وبما يظهر الجواب عن الثاني
 وايضا انما يلزم من حصول المصير حصول العبرة لو كانت المهية قابلة وقوله
 كل حي يسمع انتصافا بالسمع والبصير يتم بكثير من الهوام كالديدان وغيرها

فما حيزه لا يصح عليها الادراك فبطل ان يكون للقضي هو الحيوة وليس
 يلزم الانصاف بالعدل عند محو الانصاف بالعدل الا ان **يباين** في
المنقول عن اصناف العندين هذه السواد والبياض ولا يجب ان
 باعدها سلما لكن لا نسلم ان صدها نقص في حقهم وليس اذا كان الشيء
 نقصا في حقنا يكون نقصا في حقهم سلما لكن استحالة النقص عليه
 مستفادة من الاجماع ومعرفة كون الاجماع حجة مستفادة من ايات من
 طبيعة الدلالة لا نتمسك بالايات الدالة على كونه تم سميها بصبر اول
المسئلة السابعة في كونه تم مهيا قال وهو مهيا على العلم المصلحة في فعل
 فيه عوه علمه الى مجاده ولا زيادة على ذلك الا من الشاهد وهو غير ثابت
 فاما لان الزائد ان كان الذات او المعنى او الحادث فيه او في الحادث او لا
 في محل فهو بكم بالمناواة للكم اهتد بما يبطئ المعاني القديمة وباستحالة
 حدوثه وباستحالة قيام الالادة بالجملة ولوجوب رجوع حكم الارادة الى
 المحي وباستحالة حلول عرض لا في محل وتقدم الاضال وتاخيرها وامر
 عباده ونهيه وعقاب اهل الاخرة الى غير ذلك يكفي فيه الداعي اذا تاملت
 وجدته ميبها **اقول** اتفق المسلمون على كونه تم مهيا واختلفوا في ضمان
 فالذي ذهب اليه الشيخ ابراهيم هو ان المراد به انه عالم بما في الفعل
 من المصلحة الداعية الى الاجاد وتبصر على ذلك ابو الحسين البصري فحمل
 الارادة هي الداعي والداعي فرع من العلم وثبت الاشاعة انكره صغرة زائدة

على العلم وهو اختيار ابي هاشم والدليل على كونه تم مهيا انه قد خصص بعض
 المعدودات بالاجاد دون بعض مع تساوي التسمية وذلك هو الالادة واما
 الزائد فلا دليل على ثباته والقياس على الشاهد ضعيف لاننا انما احتجنا الى
 صغرة اخرى لاجل التردد الحاصل لنا عند ايقاع اضافتنا اما الواجب تعالى
 فانه ليس عليه التردد فلا يفتقر الى امر فائد على علمه بالمصلحة اجمع المشتبه
 للزائد بانه تم خصص بعض الاوقات بالاجاد فيه دون بعض مع امكان
 التقدم والتأخر فلا بد من الارادة الزائدة على القدرة التي شأها الاجاد
 والعلم التابع ولا نتم امره في واخره وذلك لا يصح الا مع الارادة اذ صغرة
 الامر تدبر الله تعالى والجزء قد يدبر الجزء ولا نتم يعاقب الكفار في الآخرة
 ويولهم ولا يلازم المستحق لا يفصل عن العلم الا بالادادة واعترض عليهم
 ابو اسحاق قال هذه الوجه انما تدل على الداعي اما على الزائد فلا نسلم
 استدلاله على نفي الزائد فقال لو كانت الارادة زائدة لكانت اما ذاتية
 او يكون مهيا بالارادة تدبره او حادثة والحال بكم اما الاول فلا نتم لو كانت
 مهيا لكانت كاهل الزائد وتسمى وتسمى الى كل المراتب
 والمكروهات فلا يختص بعضها دون بعض فيكون الشيء الواحد المراد له
 الكثرة لعدم مراد ومكرها واما الثاني فيبقى بطلانه عند الكلام على العلم
 واما الثالث فلان تلك الارادة اما ان يكون حاله في ذاته او في غيره او لا
 في محل الاول بكم لا استحالة كونه محلا للحوادث والثاني بكم والا لزم عدم

لان كل حادث منقتر بالارادة فلو كان محلها حادثا لا فقر الى ارادة محدثه منفردة
 الى محل اخر ويتيسر ولا نه ان كان جوارح حكم الارادة البر او جارا فلا يعقل
 حلول الارادة فيه لا مقادها الى نيت والثالث بكم لان المرض لا يقع بنفسه
 ولعدم اختصاصه بكم بها والاشتراك في الجرد اشتراك في **بعض المسئلة** ^{بعض} **الثاني**
 فانتم متكلم **قال** وهو متكلم واستفادته من السمع ومعناه انه فاعل
 الكلام لان في اللغة تكلم والالزم ان يتركب المتكلم والمركب ^{الحق} **قال**
 تكلام النفس بكم لا فاعله ولا جوده وايضا هو متابع متوال ان مع فكيف
 ثبت قد **اقول** اتفق الناس على كونه تم متكلم او خالفوا في معناه
 فالذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة كما ذكرنا معناه انتم بكم واحد وهو
 اسوأ منه والذاهل على معان محضه في اجسام محضه والاشارة اشتوا
 معناه انما النفس مسمو كلاما وانه تم متصرف به وهو قد بكم واحد واخرها
 يجوز ما قل للمعتزلة الا انهم نازحون في تسمية من فعل الكلام متكلم بل جعلوه
 اسما لمن قام به الكلام والمعتزلة اكلوا المقامات الاربع التي ذهب اليها الاشاعرة
 والدليل على كونه تم متكلم وكلم الله موسى بكلمة الا ان هذا اثبات الكلام بالكلام
 وهو دور ولا نقول انما فاعل الكلام الله تم باثبات رفع شبه لا من حيث
 انه مستند الى الله تم بل من حيث ان الرسول ص اخبره وصديق الرسول
 لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل الشيخ ابو اسحاق المصمدي على تفسيره
 باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون كلم الحق على لسان المصمدي فيسندون ^{الكلام}

ان لم يرد

الى من فعله لا الى من قام به وكل الصوت بالقام الصدي فان نسب الى
 فاعل الكلام لا الى من قام به الصدي بتم اطلاق قول الاشاعرة بان ذلك
 المعنى غير متصور بالعقل ولا يتركب بالحواس الباطنة والظاهرة فلا يصح
 عليه بالحق الثبوت والانتفاء واستدل على ابطال القدم بان الكلام العقول
 مركب من اجزاء متوالية متتابعة لا يوجد الاخر مع السابق فكل جزء لاح
 حادث وكذا كل سابق لا نه انما نسبوه عليه متنا ^{ان} واحقت الاشاعرة
 بان ماهية الطلب معقولة لكل واحد وهي غير الارادة لان الانسان قد ياما
 بما لا يريد كالسيد اذا امر عبده طلبا لا فاعله عند هذا الطمان بالتحلف
 عن اوامره الزيل للمواخاة فن لك المعنى يحسن تسمية كلاما ولا ان الله
 تصور وهذا المعنى كما قال ان الكلام لقي الموافاة وانما جعل اللسان على
 الفؤاد دليلا وكقول عمر زودت في نفسي كلاما واحجوا على المقام الثاني
 بانتم محي يصح انصافه بالكلام فينصف به والا انصف بفضله وهو نقص
 ولان افعال العباد متفرقة بين الخطر والاحقر والذهب والوجوه
 فاختصاص بعضها بصفة من هذه فيقتصر الى محض ولا نه تم ملك مطالع
 وكل ملك فله الامر والهي ^{على} **الثالث** بان لو كان حادثا لكان الله تم
 محلا للحوادث وهو مح ^{على} **الرابع** بان حقيقة الكلام هو الخبر والامر ^{الذي}
 خبرا بغيره لان الامر والهي خبران عن ثبوت الثواب والعقاب على الفعل
 والترك والحياب عن الاول بان العقل هو الارادة او تصور المراد والحر

المراتبة الارادة والطلب الذي يتقوه هو الارادة فيها وليس هناك
 زمان ودليلكم بكم لا زمانا ان لا يراد من الفعل فكذا لا يطلب وقوموه الصحيح
 ان السيد ياتي بمتيقن الز على الطلب من غير طالب والاستدلال بالبيت
 وقول عمر متيقن لوجود المعنى في الاخر من لا يكون مستكرا ومراد الشا
 تصور الكلام وعن الثاني ان لا يلزم من صحة الانصاف وجوب اوجوب الصد
 على ما لمف لما لكن لا من صحة الانصاف بل كذا لا ثم بل الاولى ان يكون
 هو نقصا فان توجه الامر والهي في الخبر الى خبر ما مود منهي وعجزه من معقول
 ونقص عظيم وعن الثالث ان المحض هو الارادة وايضا ترد الافعال
 من هذه الاحكام عند القائلين بالوجه والاعتبارات وهذا ايضا
 مذهبكم فان تردد الافعال بين الخطر والاحترق قبل التخصيص باحدهما
 يدل على صحة الانصاف باحدهما لا يصح قبل ورود السمع المحض وذلك
 منافق القول بان ما هيتر الوجوب او الخطر مستفاد من السمع وكذا قال
 ملكا لمر الامر والهي لا يدل على محل النزاع وقيام الحادث برائما بلزوم وتلا
 بقيام الكلام الحادث بلزوم ونحن لا نقول بل ان فعله يكون الامر والهي
 خبرا بكم والادخله التكتيب والصليق واستحال العفو وايضا الخبر ليس
 بواحد لتركيب من الخبر خبره والخبر خبره والنسبة نعم هو يدل على الصفة الوا
 التي هي المبدء واذا كان كذا في القول بان الامر والهي خبرا كونه احادا
 عن قوت الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشئ لان الدليل بالذات

بناير الدليل بالعرض بالضرورة **المسئلة** الثالثة في ان تمعنى قال وهو
 اي لا حاجة له الى خبره والا لكان ناقضا ومنه يستفاد الكمال اقول لما
 فرغ من البحث عن الصفات النبوية شرع عن السليمة وانما يكون تعال
 غنيا وهو قريب من الوضوح قد اتفق العقلاء عليه لا واجب لذاته وكل شئ
 منسوب اليه فلو احتاج الى الغير لكان ناقضا مستفيدا الكمال من غيره وهو
 وليس بمستفاد ولا فان لان الشهوة ميلا للطبع الى المشتى والفار بجانب
 المبيع لما ينفر عنه وما فرعان على الطبع وهو على الله ثم **المسئلة** ^{سبعة} الثانية
 في نفي المعاني والاحوال قال القول بالمعاني القديمة بكم لان العلم ^{بالعلم} ^{بالعلم} ^{بالعلم}
 فلو لم اثبات قدما لا الى النهاية لها ولا خبر ان علمه لم يقبل الا بكم ^{بالعلم} ^{بالعلم} ^{بالعلم}
 اولى ولا في قديمه غير الله ثم بكم بالاجماع وايضا لم يكن هذا ذاتا وذلك
 صفة اولى من عكسه والا عندا بمتيسرها لما ليس بشئ لا اهل العلم لم تعلم
 معنى ذلك وتشبه على اعتقادها واستفادة امر فان على الذات من دليل
 المعاني لمسلم لكنه خبر موجود في الخارج بل في الذهن كالطول للطول ^{الفعل}
 الحكم يدل على انتم عالم لا على ذات العلم اقول اختلف الناس في ذلك فالد
 ذهب اليه اصحابنا واكثر المعتزلة هو ان الله ثم قاهر عالم حي لذاته على معنى
 ان ذات متميزة عن غيرها بما يجب معرفته الفعل او شئ شيئا وعدم
 استحالته القديمة والعلم لا يحتاج في ذلك الى ذات غيره لوجب لها ذلك
 بل لو لم يكن في الوجود الا الله ثم لكان قادرا على ما حيوات الاستخفاف

الكلامية والاشعرية لا بد وان يقوم بدائه معنى هو قدرة حتى يصح منه الفعل
فيوصف لاجله بان قدس ولا بد من معنى يقوم هو علم ليعم منه الاحكام فيوصف
لاجله بان قدس ما لم ومعنى هو حياة ليعم ان يعلم وقدس ويوصف بان قدس
وكذا في الادراك والارادة وغير ذلك وقال ابو هاشم واصحابه ان يوصف
بهذه الصفات لاجل اختصاص من ذاته باحوال فيوصف بان قدس لا يدرى لا يختص
بما لا يولاهم يصح منه الفعل ويوصف بان عالم لا يختص به بحاله ولا ما كان
منه الاحكام وهكذا في كونهم حيا وموحدا وعنا بالمال صفة لموجود لا يوصف
بالوجود ولا بعدم واستدل المعتز ابو اسحاق بوجه الاول ان القول
بالمعاني يستلزم اثبات ما لا نهاية له والماضي يتم قطعا على ما من المقدم متلزم
بيان الشرطية ان العلم المتعلق بالمعلومات المتعارضة متغاير والمعلومات غير متغايرة
هف وبيان تغاير العلوم ان العلم من شرطه المطابقة وسببها مطابقة شئ
واحد لمخالفين ولا فاعل فيكون الشئ ما لا هذا ونفقل عن كون عالمنا بالاشهر
وذلك يدل على المغايرة الثانية ان ذلك المعنى ان حله فيه هو غير معقول وان
في غيره مرجع حكمه اليك الا الله ثم وان تجرد لم يختص برقم دوننا الثالث
ان اثبات قدما غير الذات بالاصحح الرابع لو كانت القدرة مثلا ذاتا قدعية
لم يكن صفة او من الذات ولا الذات ذاتا او من الصفة وهو علم
الاشاعة بوجه احدها ان اهل الفلاس سوا من لم علم بالعالم فيجب ان ثبت
لبر صفة العلم والجواب لا اعتبار في ذلك لقول اهل الفلاس ان مثل هذه المعاني

لا بد ركها وانما يشقون في وضع الفاعلهم على ما يصنع منه الثاني انما نقل
الذات ثم يستدل على كونها قدرة وعالمية الى غيرهما من الصفات فيحصل
لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصله او لا وذلك يدل على المغايرة بين الذات
وهذه الصفات والجواب هذا الدليل انما يدل على الزيادة في الزهن اما على
ثبوت شئ في الخارج ذاته على الذات هو قدرة او علم او غير ذلك فلا ذلك
مثل الطولية للطول فان طولية الجسم وصف للجسم في الزهن ليس بوجود
في الخارج الثالث ما ذكره الباقر في من الكلامية في التمهيد وتقريره ان
الحكم يدل على ان الفاعل عالم فلا بد من مدلوله متعلق به الدليل ولا يجوز
صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل غير عالم قدرة دلالة
على صفة ترجع الى ذاته لو جب ان لا يؤخذ نفس العالم القادر الا عالما قادرا
وان لا ينسحق هذا الوصفان الا بانقاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم يخبر
ان يكون ذلك الفعل على ان الفاعل عالم قدرة دلالة على صفة ترجع الى
نفسه فوجب ان يكون مدلول الفعل ومنطقه هو العلم والجواب لم لا يدل
على كون الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة ترجع الى ذاته وتلزم ما ذكره
فان لا يستحيل عندنا خروج العالم القادر من كونها قدرا عالما ولا ينسحق
عندنا الا بانقاء ذاته فالفعل الحكم انما يدل على ان فاعله ذات بين الالوه
ويصح منه الاتصال بالحكمة عند متاخر علمنا واما عندنا فاعلمهم كما
المقتضى وانما بعد فانه يدل على ذات مختصة بصفة كونها على تلك الصفة

صح منها الفعل المحكم وعلى كلا التقديرين يبطل ما ذكره المستدل فانما يقع
 الفعل المحكم لا يدل على الذات المجردة بل على ذات مخصوصة تبين الامور
 او على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال بفعل افعال محكمات
 وكلام اصحاب الاحوال معلوم البطلان بالظن وقد اخرج نقاة المعاني
 بوجها اخر قالوا لو كان الله قه علم ذاته على ذاته لكان تعلقه بالعلوم
 كتعلق علومنا فلزم تساوي الطرفين فيشتركان في القدم والحذوث واللاتم
 بطل اعترض بعض المتأخرين بان لا يلزم من الاشتراك في التعلق المساواة
 في الحقيقة ولو سلم معنا الاشتراك في القدم والحذوث كافي في الوجود اجاب
 بعض المحققين بان العلم اذا كان في شئ او تعلقا الى معلوم فالنسب التي
 تكون الى معلوم واحد تكون مماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود لان الوجود
 يقع على وجوده ووجودنا بالتشكيل فلا يوجب المساواة في اللوازم اما
 المتماثلة فلا يجب اشتراكها في اللوازم واقول لا ينفى في تماثل النسب
 واتحادها اتحاد المنسوب اليه فان علم زيد وطلح عمر اذا تعلقا بشئ واحد
 لا يلتزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلها اصعنا وجوب اشتراكها في القد
 والحذوث لانها ليسا لزمين بشئ فان القدم هو الوجود الذي لم يسبقه
 شئ والحذوث هو الوجود المبوق والوجود ليس بالزمن شئ من الماهيات
 لذاتها اما حتى الواجب قه لان وجوده نفس حقيقة واما في حق غيره
 فلا يمتنع استفادته من الفاعل **المسئلة الثامنة** في انتم ليس بجسم ولا جوهر

ولا عرض والا لكان حادثا لما ذكرنا ولم يصح ان يفعل الجسم وهذا يبطل
 المعاني ايضا في القدرة واستحالة حرق الاجاع في اثبات معنى دفنى معنى
اقول في هذه المسئلة ثلث مقابلات **الاول** انه ليس بجسم ذهب الامامية
 واكثر العقلاء الى انتم ليس بجسم وذهب المحسنيون الى انتم قه جسم فقال
 بعضهم انتم قه طويل غير محقق وقال اخرون منهم انتم جسم لا كالاصل
 وهذا غير محقق لانهم ان عنوانه طويل غير محقق هو المذهب الاول
 ودليل الابطال مشترك بينهما ومع ذلك فقولهم لا كالاكاسام مناقضة
 وان عنوانه يكون جسما انتم قائم بذاته لا كالاكاسام اي ليس بطول غير محقق
 محقق فهو مسلم الا انهم اطلقوا الجسم على القائم بذاته وهو غير مصطلح عليه
 فنرجع المنازعة الى اللفظ والدليل على نفى الجسمية عنه وجوه الاول انه لو كان
 جسما لما انفك عن الاكاسام الحادثة فيكون حادثا وقد سلف تقريره في بيان
 الحذوث الثاني انه لو كان جسما لم يصح عنه فعل الجسم والتالي بطل لانه
 فاعلمها على ما تقدم فالقدم مثله بيان الشرطية وجهان الاول ان الاجسام
 مماثلة لموضع فعل الجسم صح منا والتالي بطل بالقدم مثله الثاني
 ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بفعله وانما يفعل
 من حيث هو موجود والصورة انما تفعل بمشاكلة الوضع فان المنازلة تنحى
 اي جسم اتفق بطل ما قرب منها وما بعد عنها انما تفعل بواسطة فعلها في القياس
 والفاعل في المركب فاعلم في جزئيه ولا مشاكلة بين الصورة والمهيولى في الوضع

قال وليين بجسم ولا جوهر ولا عرض

هذا دليل الايمان على انه تم ليس بحسب معناه الى غيره من الادلة **الثالث**
كل جسم مركب لها من الجواهر التي لا تجزى او من المادة والصورة وواجب الوجه
ليس مركب قال المصنف وهذا يبطل المعاني في القدرة والاشارة الى القوة
الثاني ودرجته ان الواحد لما كان قادرا بقدرته لم يصح منه فعل الاجزاء
لانها انما انبعت بغيرها او متولدة او مباحثا والاول بطل لان المتبع لا يصح
بالقدرة فان القوى الشديدة لا يمكن ان يتخرج في بدن المريض الضعيف
فكيف يحتمل ان يتحرك الا بالاعانة والى بطلانها اما ان فعل في محل
قدرة تافله من الداخل ولا في محل القدرة وهو انما يكون بالاعتناء والواقع
في الجهات المختلفة ولا جهة اولى بوقوعه من اخرى فلا نالوا اعتناء او قاطبة
لرفعها جساما والثالث بطل لان الداخل اذا ثبت ان القدرة لا يصح منها
فكل الجسم ثبت انه تم ليس قادرا بالقدرة ويلزم من ذلك ان جميع المعاني
كالعلم والحيوة وغيرها توقع الاجماع على احد الامر من اما اثبات الجميع
او نفيه فالفرق الثالث خاوق الاجماع يكون باطلا **المبحث الثالث** في انه تم ليس
بجوهر الجوهر في على معان احدها المقتضى الذي لا يقبل القسمة وهو متفق
عن انه تم لما ياتي من استحالة التغير عليه ولا ان كل متغير لا ينفك عن
لحوادث فيكون حادثا والثاني ذات الشيء وحقيقته واه تم ذات
وحقيقته لا يمتنع كل حقيقة فكيف ينفي عنه ما ثبت لكل حقيقة فهو
جوهر هذا المعنى الثالث الموجود في موضع واه تعالى جوهر هذا المعنى

عند القائلين يكون وجوده اذ على ما مضى وليس بجوهر عند القائلين
يكون الوجود نفس المهيته فان قولهم الموجود لا يعنون به الموجود بالفعل والا
لكان الشك في وجوده زيد شكنا في جوهره بل المهيته التي لو وجدت
لكانت لازمة موضع وهذا انما يعقل لو كان الوجود ذاتا **المبحث الثالث**
في انه تم ليس بعرض حدث الجسم والجوهر الذي لا يعقل قيام العرض الا فيها
ليستلزم حدوثه وواجب الوجود ليس بحادث فهو ليس بعرض **المسئلة الثامنة**
عشر في انه تم ليس بمقتضى **قال** ليس مقتضى الا ان كان مقتضا فاعلم انه
والا لكان اصغر شيء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **اقول** اتفق اكثر العقلاء
عليه الا المجسمة واستعمل المصنف عليه بان لو كان مقتضا لكان اما مقتضا او
غير مقتسم والاول بطل لما تقدم من نفي المجسمة عنه تعالى والثاني باطل والا
لزم ان يكون المقتضى اصغر الاشياء الموجودات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وايضا لو كان مقتضا لم ينفك عن الاكوان بالضرورة وهي مادته وكلها **ثقل**
عن الحوادث هو حادث وواجب الوجود ليس بحادث **المسئلة التاسعة**
في انه تم ليس حال في غيره **قال** ولا حال في شيء والا يقوم بالحادث وهو
بطل ويلزم قدم الحلقه **اقول** هذا حكم متفق عليه عند اكثر العقلاء خلافا
لعض
النصارى القائلين بحلول الله في المسيح عليه السلام وبعض الصوفية
القائلين بحلوله في العاديين والاصلين والدليل على نفي الحلول ان المعقول
منه قيام موجوده على سبيل التبعية فلهذا متناع قيامه بآثاره والحلول

هذا المصنف على واجب الوجود ثم بان معنى بالحلول غير هذا المعنى فلا كلام ثم
 الابعاد فائدة تصوره وقد استدلل المصنف عليه بان لو لم يكن له ما ماع وجوب
 ان يحل او مع جوازه والاولى بكم والا لزم اعتباره الى الحل وتقدمه على
 ما مضى بالحل بل ولزم ايضا تقدم الحل وهو بكم لما تبين من حدود العالم
 والثاني بكم لا ينافي بالحلول قال بعضهم المعقول من الحل حصول العرض
 في الغير تبعاً لحصول الجوهر فيه وهذا انما يقتضي حق من يصح عليه المحل
 في الغير وهذا غير جيد لان حلول الصود في المواد وحلولها في الفضايات
 في النفوس العشرية ليس بهذا المعنى الذي ذكره وهو معقول وهذا استقل
 المتكلمون بغيره ولو لم يكن معقولا لغيره لعدم المعقولة لا بد له من الحق
 ان حلول الشيء في الشيء لا يقتضي الا اذا كان تغير الحال به واسطة المحل
 وواجب الوجود لا يتغير بغيره وادانته انه ليس بتغير ولا حال في الحقيقة
 ثبت انه ليس بغيره ولا مكان في الحقيقة خلافاً للكونية والمجسمة القائلين
 بكونه ثم في حجب فوق والدلائل السبعة ما ذكره **المسئلة الثالثة** في ان قوله
 يستحيل قيام الحادث بذاته ثم قال ولا تقدم به الحوادث بذاته والا كان
 حادثاً **القول** استقل العقلاء عليه الا كبرائيتهم والدليل عليه انه تعالى
 يستحيل عليه التغير لا سيما انما فعله ثم عن غيره وقد استدلل المصنف
 عليه بالدلائل المشهورة عند المتكلمين وهو انه لو صح قيام الحوادث بذاته
 لم يتفك عنها والى بكم والا لكان حادثاً فاعلم مثله بيان الشرطية

وجهان احدهما انه لو قامت الحوادث لم يخل منها ولا عن اضدادها وهي
 حادثاتهما الثاني ان صحة الانصاف متوقف على امكان الصفقة والحادث
 لا امكان له الا لا فالصفة اللازمة للماهية حادثه فاما هي كانت وهذا خلف
 وهذا الدليل عندي لا يخلو من نظر وذلك لان صحة الانصاف نوع من
 الامكان وقد سلف بيان انه عدمي وقوله صحة الانصاف متوقف على
 امكان الصفقة ان معنى به الامكان الرجوع الى المهنة فهي صحيح ولا يتوقف
 الحادث بالنظر الى ذاته ممكن الا وان معنى به الاستعداد الامكان فهي
 ثم فان صحة صدور المقدور من القادر لا تتوقف على وجود المقدور ولا على
 صحة وجوده معتمداً على القدرة الذاتية فان ما صنع وجود المقدور لعاقبة
 شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقد اصر من قوم بان الله ثم لم يكن
 فاعلا ولا عالما بان العالم موجود حال عدمه ولا رتبة له ولا ما معالمة
 ولا محض ولا ملزم بالتكاليف ثم يحث له هذه الصفات فتكون الحوادث
 قائمة بذاته وهو منصف فان المتجدد هنا امور اضافية لا وجودها في الخارج
المسئلة الرابعة عشر في استحالة رؤيته ثم قال ولا يصح عليه الرؤية لا بحالته
 الجهرية عليه وجوب رؤيته لان نصرة ابعاده لا ترفعها عن المراتب والاعتدال
 بالعلم يعني لان مخالفة الدليل شاهداً جازماً في العلم بيان مثله
 واية المنظر محذوفة الجاهل المصنف ومعارضة بقوله لا ذكره الا بما هو يلد للايضاً
 عند التمدح وعليه يخرج فيهم بوجوب الاية بناء على العموم وحلم لها على

بعض الاحوال فتدبره **أقول** اتفق العقلاء على امتناع رؤية شيء الا الاشياء
والجسدية الا ان المجسمة لو ابرؤت لكونه جسما عندهم ثم من ذلك و
سلموا ان المجرد يمتنع رؤيته فلهذه الذي صار اليه الاشياء
مخالفة لكل العقلاء ووالى اكثر العقلاء في ذلك الى الفرضه فان الروي انما
يصح لمن كان مقابلا او في حكم المقابل كالعرض في المحل والصورة في المرآة
والمقابل انما يكون في حق الاجسام وفات المجردة والله ثم ليس
في حجة على ما تقدم فلا يكون مرئيا واهم لو كان مرئيا لوانا الان والآن
بكم فلتقدم مثله بان الملازمة ان شوائب الادراك وهي سلامة الحاشية
وكون للمبرك كيفا وعدم انظر في الصغير وعدم افراط الضيق وعدم
التهرب المفرط وان تغفل الابصار والالاء وليست اشراطها في حتم
ثم الا الاول ولا شك ان حواسنا سليمة فلو كان الله ثم يسمع ان يري
لو جيت رؤيته فان الحواس معيضة والمواقع مرتفعة فيجب الادراك والا
لماذا ان يكون بين ايدينا حيلة مشاهدة وانها دجارية ونحن لا نراها
وان حصلت الشرائط وارتفعت المواقع اعترضا بان حاصله يرجع
الى الاستدلال بالظن لشاهدنا نحن يقول الله ثم جسم والا لما صح
ان يكون معلوما ولا حاشية لان في الشاهد معلوما ولا علما الا
جسما وجايبكم عن جوابنا نحن احاب الشيخ بان مخالفة الدليل شاهد
جائز لا يلزم الدليل العقلي وتدخل على انه ثم ليس بجسم فليكن الجسم

مثله في صورة الزمان على ان الذي ذهبنا اليه ليس فيه الحاق الغائب بالثابت
وايهن قال الله ثم موسى لن تراه ولن لنفي الابد بالنقل لا هذا للقر وانا
لم يره موسى ثم لم يره غيره بالاجمال واحتجت الاشياء بوجود الاول
قول ثم وجه يومئذ فاصرة الى ربها فاطرة والنظر اما الرؤية او تعقب المحل
مخى المطلوب التماسا للرؤية والثاني غيرها لا استحالة المحل عليه تعالى
فيقال على الحاق وهو الرؤية لانه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب
وايقظ النظر اذا اقترن بحرف الى اعادة الرؤية في الاستعمال والجواب من حجة
احدها يجوز ان يكون المضاف محذوفا فيصير التقدير الى نعت ربها فاطرة
اي مبصرة جمعا بين الاداة وحذف المضاف سابق في اللفظ الثاني يجوز ان يكون
المراد بقوله فاطرة اي مشطرة فيصير التقدير الى ثواب ربها فاطرة الثالث
لا يتم ان النظر المعروف بحرف اليه يبعد الرؤية ولهذا فنظرت الى الهلال
فلما رآه واخذت الوحي واذا نظرت اليك من ملك والمجرد ذلك وذات
ربنا وليس النظر هنا بمعنى الابصار واستحالة ابعاده والمجرد وفما وعقل
حسان بن ثابت وجه يوم بدر فاطرات الى الرحمن تاقى بالفراع وليس
هنا معنى الابصار وان اقترن بحرف الى الرابع قال السيد المرتضى رحمه
ان يكون المراد بالى واحدا لا الا وهي التماس ان هذه الامة معاوضة
بقوله ثم لا تذكر الابصار وهو يدرك الابصار نفى الادراك على وجه
المدح لان المدح موجود قبله وبعده وادخال ما ليس بمدح بين

مدحين قبيح واذا المدح نفى الادراك وجب ان يستحيل رؤيته والآن
 لنزاع النقص في حقدور على هذا يخرج تاويلاتهم في هذه الآية مثل قولهم
 لا نأقول بمدحها في الدنيا كذا او جميع الامصار لا يذكر ولا يستلزم
 ذلك نفى ادراك المؤمنين فانه لا يلزم من سلب الكل السلب الكل
 لا نأبينا ان هذا النفي يمدح فائداً نقص فلا يجوز انما في الدنيا
 الاخوة لا المؤمنين ولا لكنا في الوجود الثاني ان موسى لم سال الرؤية ولو
 كانت متعدياً لساها والجواب ان موسى سال عن لسان قمره بليل
 قوله ثم اهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله لنؤمن حتى نرى الله حجرة فاحذر
 الصاحفة انك انتم علمت الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة
 والجواب ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال السكون وذلك في
 والحجب ان الاشاعة استدلوها بخبر الله ثم عن اهل البيت لا يؤمن
 على عدم امكان ايمانهم فاما خبر الله ثم قبل ذلك بانه لا يراه ثم ادعى
 الا مكان الرابع ان الجوهر العرفي قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك
 يستدعي حكمة مشتركة ولا مشتركة الا الحدود او الوجود والحدوث
 لا يصلح للعلة لتكبر عن قيد عدمي فلم يبق الوجود وهو ثابت في حقدور
 ثم ثبت الحكم وهذه حجة حول عليها الاشاعة كانه وجه في غاية الضعف
 لان وجوده عين ذاته فيكون محالاً لوجودنا فلا يلزم الاشتراك في الحكم
 وانما الصحة مدعية فلا يقتضي حكمة سلمنا لكن لا يجب الاشتراك

في العلم

في العلم عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا نأقول المدح سلمنا لكن العلم
 هو الوجود المسبق بالغير وهو امر شوقي سلمنا لكن يجوز ان يكون
 الا مكان علة لا يترتب على لا نأقول فاما كان الرؤية عدمي فيجوز تعليله
 سلمنا لكن يجوز تخلف الحكم لما منع او فقدان شرط سلمنا لكن معارض
 بصفة المحل في الملوحة وغيرها من الاحكام المشتركة بينها وبالمجمل هذا
 في غاية الضعف **المسئلة العاشرة** انهم قد ادعى على كل مقدور قال وهو
 قادر على كل ما يصح ان يكون مقدور لان شئنا انما الى كل ممكن
 متساوية وعلى افعال عبادة لا نأقصف بها قبل خلقه لم يزل وان لم يكن
 متصفا بها فقد فقدت العلة فكيف لا يتقد الحكم وهو قادر على القبح والا
 لم يستحق مدحا اذ لم يفعل ولم يصح ان يفعل ونحن الضعفاء وموجد الخير
 خير وموجد الشر شران عنوا بنفس المسئلة هو اننا مناهنا او لا
 فلا معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف يتسبح بعدم التقضي
 قادر على كل ان المعلوم لا مكان الداعي واستحال ان يبطل المتأخر
 متقدما وعلى امثال احوال العباد فان صفاتها احوال عارضة لا بد من
 لها في حقايقها **القول** لما دفع من بيان صفات شريع في احكامها واستدأ
 بكونها ثم قادر على كل مقدور وفي هذه المسئلة مباحث الا ان
 ثم قد ادعى على كل مقدور وهو اختيار اكثر علماءنا ومنه لا شاعرة
 وقد نازع في ذلك جماعة سيما في البحث معهم والاولى على انهم قادر

على كونه مقدورا ما لا جبر صريح ان يكون قادرا على شئ هو الامكان
 اذ الوجوب والامتناع محالان للمقدور والامكان في كل المحال
 حاصل فالمقدور في كل الشاؤون والامتناع في كلها انما قدرا
 على البعض لا انه لا شئ اخر وانه متساوية النسبة الى الكل فكل
 مقدور له **تم المبحث الثاني** في ان يتم قدر على مبن افعال العباد وهو
 المقدر وجامع من اجابا والاشاعة وذهب ابو علي وابوهاشم واشاعها
 الى ان يتم لا يقدر على مبن مقدور العبد وان قدر على مثله واختار السيد
 المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي دة والدليل على ما ذهب اليه المقدم
 واجتبه المانعون بوجهين الاول انه يلزم من وقوع مقدورين مقادير
 وهو يتم والا استغناء به بكل واحد منها عن كل واحد منها هف الثاني
 ان حقيقة القادر هو الذي يوجب الفعل عند الداعي ويتحقق عند الصادر
 فلو اجتمع قدرة العبد وقدرة الله يتم على الفعل الواحد واداه الله ثم
 وكره العباد والعكس ازم وقصور عدمه وهو محجوب والجواب عن الاول
 انه لا يلزم من اجتماع القدرتين اجتماع التأثيرين فانه لا يجب التأثير بالقدرة
 وحدها والمقهر جمل الجواب عن ذلك استدلالا على مطلوبه فقال ان
 المانعين انما ذهبوا الى انه لا يقدر على مقدور العبد حذرا من وقوع مقادير
 قدرين فلا يخفى اما ان يكون المجدد الله يتم قبل خلق العبد متصفا بالقادرية
 على تلك الحركة او لا يكون فان كان الاول فعند خلق العبد اما ان يكون العبد

قادرا عليها وقد فرضناه قادرا هف او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب
 او يتحقق قدرته الله يتم لوجود قدرته العبد وهو محجوب لعدم الاولوية بالاشاعة
 قدرته العبد لوجود قدرته الله يتم اول والثاني به لان المانع من الاشاعة
 حصول المقدورين فادرين وهذه العلة متغيرة قبل خلق العبد فيلزم من
 انقضاءها انقضاء الحكم وهو عدم القادرية فثبت القادرية عن الثاني ان
 عدم انما يتحقق عند تحقق الصفات اذ لم يوجد قدرته على فعله الداعي
 الى فعله **المبحث الثالث** في ان يتم قدر على التبع ذهب اليه اكثر العقلاء وخالفوا
 فيه النظام من المعتزلة والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم من محرم القادرية
 الثاني انه لو لم يكن قادرا عليه لالما استحق المدح على تركه والثاني باطل
 بالاجماع فكذا المقدم الثالث انه لو لم يكن قادرا عليه لما قدرنا نحن والثاني
 ميم قطعنا المقدم مثله بيان الملازمة انه يتم قدره لنا نحن قدره
 بقدرته مستفادة منه فكيف ينسب الى قدرته ما لا يمكن نسبتها اليه
 ثم ونحن الضعفاء واجتبه النظام بوجهين الاول انه قد تقر بان موجب الجبر
 خبر وموجب الشر شر فلو كان قادرا على الشر كان قادرا على ان يجهل نفسه
 شررا اذ لا يكون قادرا على فعل الخير لاستحالة ان يكون الواحد جبريا وشررا
 الثاني ان وقوع التبع منه يستلزم الجمل او الحاجة وما مستحيلان عليه
 واستحالة الا ازم يقتضي استحالة الملزوم والجواب عن الاول ان غيبته
 والشر شر موجب الجبر والشر فلم يلزم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون

فاعلم ان هذا نفس المسئلة وهو التماثل بيننا وان صيرت به سببا آخر
 فينبوه وايضا الحجة الشرعية ذاتين للشيء بل انما يقال ان بالاضافة الى غيره
 واذا امكن ان يكون الشيء بالقياس الى واحد جبراف بالقياس الى غيره شيئا
 امكن ان يكون فاعلم ذلك الشيء واحدا وهذا الوجه استدلال المحسوس
 والشبهة على انه قد تدرك على فعل الجبر لا جبره قالوا لان الجبر هو الذي يكون
 جميع افعال الجبر والشرير هو الذي يكون جميع افعال الشر او جبرهم ما ذكرناه
 في الثاني وعن الثاني ان الحيز من الوقوع لا انما له لعدم الراجح اليه
 لعدم الوقوع مستند الى انتفاء الراجح الى الفعل لعدم التقصيف وهو القدر
المبحث الرابع في انه قد تدرك على خلاف المعلومات هو من صلب كثر العقل
 الاعباد بن سلمان الصوفي والاولى عليه وجهان الاول ان خلاف العلم
 ممكن فيكون مقدورا على ما يقسم الثاني ان العلم تابع للوقوع المتابع للقدرة
 فكيف يمكن ما هو مطلقا للتقدم ولا يلزم ان لا يكون الله قد تدرك على شيء
 لا سيما ما معلوم الوقوع او لعدم والحاصل ان وجوب النظر الى العلم لا ينافي
 امكانه الذاتي والقدرة تتعلق بالنظر الى الامكان الذاتي لا الى الوجود
 الحاصل للعلم اجمع عبادا بان خلاف المعلومات لا يستلزم انقلاب علم
 جهلا وهو الوجه منقدور عليه والجواب الاستحالة الماضية من المقدور انما
 هي الاستحالة الذاتية لا المعارضة **المبحث الخامس** في انه قد تدرك على ذلك مقدور
 العبد وهو مذهب كثر العقلاء الا بلطفي والاولى عليه انه ممكن فيكون

متعدد على ما سلف اجمع ابو القاسم البلخي باذنه ما عدا وسفلا وجب فاعلم
 يستعمل عليه ذلك والجواب ان تلك الصفات لا تتر في الحقائق **المسئلة الثانية**
 في انه قد تدرك على كل معلوم قال وهو عالم بكل المعلومات لا استواء نسبة الذات
 اليها وبذاته والمغايرة المدعى اشتراطها بطلانها بانفسنا بالجبريات
 والتبعية في الامور الاضافية لا يقتضي تغير الذات **اقول** هذه المسئلة ما ذهب اليه
 المسلمين كانه قد خالف فيها جادة تاتي البحث منهم وفي هذه المسئلة ما ذهب اليه
الاول انه قد تدرك على كل المعلومات فلا تختص ذات معلوم دون معلوم
 لزم الافتقار الى المخصص وهو محتمل ولا خاصية نفسية لا يستلزم انفعالها عن
 الغيرة النفسية متى وجدت والالتفات فلا تكون نفسية **المبحث الثالث**
 في انه قد تدرك على ما بذاته خلافا لما جاز من الفلاسفة قد تدرك من المسلمين والاولى
 ما تقدم ولا ان العلم هو المحصول ولا وب في حصول الشيء المجرد القائم بذاته
 لنفسه فيكون عالما بها اجمع الخالف بان العلم اضافية ولا يعقل اضافية الشيء
 لنفسه وتغير الذات لنفسها من حيث العلمية والمعلومية يتوقف على العلم
 المتوقف على المغايرة وليس بكاف والادوار والجواب انه منقوض بعلم الواحد
 منا بنفسه بل بعض المتعقبات المتعقبات هي العلم وليست المغايرة
 بتفسير العلم بل هذه المغايرة لا يتفق من العلم كما لا يتفق المعلوم من علمه
 ولا يلزم الدور وهو بطلان العلم لا يقتضي المغايرة بل هو متوقف عليها
 توقف الشرط على الشرط **المبحث الثاني** في انه قد تدرك على ما جازيات خلافا للفلاسفة

فاما تقدم ولاخفا معلول مستنده اليه والعلم ما لعله يوجب العلم بالمعلول
اجتبابا من يلزم منه التغير عند تغير المعلوم او قرح الحمل عند بقا العلم عنده
والجواب ان التغير واقع في الاضافه وهذا لا يستلزم وقوعه في الذات وتحتقيقه
ان الصفات منها ما هي اضافية محضه كالتيامن والنياس ومنها ما هي حقيقه
محضه كالسواد والبياض ومنها ما هو حقيقه يلزمها الاضافه كالعلم والقدرة
فبعد وقوع التغير في المعلوم والمقدور يتغير الاضافات لا الصفات الحقيقية
ولا الذات وهذا الجواب لا يتناقض على مذهب الشيخ ابو الهيثم اسحق بن وهب لان
يتفق المعاني والعلم الذي يتغير هو الاضافه ولا يلزم منه ان لا يكون له تعالى
ما لما في الازل بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب عن ذلك ان العلم
بان الشيء سبوجه نفس العلم بالوجود اذا وجد وهو ضعيف فان العلم
ليسند على المطابقة والفلاسفة قالوا انه يعلم الحقائق من حيث هي
معقولات لا من حيث هي متغيرات من بابته وهو بطم لا يلزم صحتها
وقد ذهب بعض الناس الى انه لم لا يعلم الحقائق الا بعد وقوعها
والا لكان معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم مستغنيا فليزيم الجواب
ضعيف لان ان اراد به وجوب صدور عن علمه فهو بطم لا نه عالم
بذاته وبالعدومات ولا يلزم وهو قبحها وان غنى به واجب المطابقة
لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جهل لا نه عالم بما سبوجه هو ولا يكون
مجهول الا ان الوجوب لاحق لا يوثق في الامكان السابق وذهب

الى انه لا يعلم غيره ولا يكون منه تكثير الصور في ذاته ثم عن ذلك علوا كبيرا والجواب
العلم اضافة الصورة وتكثير الاضافات لا يقتضي كثرة الذات وذهب اخرون
الى انه لا يعلم بها لا يتناهى لان المعلوم متميز المتغير متناه والجواب منع الكبري
وذهب اخرون الى انه لم لا يعلم كل ما عداه والا لكان عالما بانهم عالم ويسلم
والجواب التسليم يلزم من ثبوت شيئا متغيرة لا يتناهى اما عن ثبوت اشياء
متحدة بالذات ومغايرة بالاعتبار فلا **المسألة العاشرة** ان ثمة واحد قال وهو
واحد لان اثبات اشياء ذات لا يميز ان كانت ذات واحدة لها حكم ذاتي وانما
ما يصح باعتبارها لطيف من وقوعه في ذي الى الفساد والاقوي بالاعتقاد على السمع
اقول اتفق اكثر العقلاء عليها استعمال الشيخ موجه الاول انه لو كان في الوجوب
واجبا الوجود لكان قد اشتراكا في مفهوم كون كل واحد منها واجب الوجود فاما
ان لا يفصل احدها عن الاخر بفصل غير واما ان يفصل الاول في لا لا يشترط
لا يفصل مع عدم الانفصال وليس اثبات ذاتين لا يميز ان الاكاثيات ذات واحدة
لها حكم ذاتي من الانفصال والعقد ولما كان الثاني باطلا بالضرورة فكلما الاول
وانتالي بطل والاولى وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون مكافئ وهذا الذي
انما يشق بعد اثبات كون الوجوب ثبويا قال بعض المحققين الواجب عين الوجوب
ولا يرب في كونه ثبويا وليس البحث في الوجوب وهو غير محدد لان الواجب ذات محض
مستغنى بذلك الامر الاعتباري فان غنى بالاشتراك مع كثرة الواجب اشتراكها
في كون كل واحد منها ذاتا موصوفا بامر اعتباري فهو مسلم ولكن لا يدل على التركيب

ولا يحل الاشتراك في الذات وان عوارب الاشتراك في المهية هو م قال بعض
المحققين المتأخرين اذا كان الوجوب مشتركا كان متعاضدا للموجودين
فان استلزمناه كان محكما هف وان انعكس فلا انشائية وان استلزمنا
فلا اجتماع معلول قال بعض المحققين الخلف بل لو كان الواجب محكما للوجوب
اما ان كانت هوية مستلزمة لوجوبه وان كان وجوبه محتاجا الى هوية
لم يلزم منه كون الهوية معلولة للغير بل يلزم منه كون الهوية منزهة واجبة
باعتبارها انما يكون واجبة بصفتها تشبهها ذاتها وفيه نظر لان الواجب
انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا كان محكما يجوز له الوجود لا يكون الواجب
لا متعاضدا للوجوب منه هف والوجه الثاني دليل التامع وتقرره ان الوجود
الحقيقي فاما ان يقع من احدها قبل الثاني ففعل الآخر ولا فان صح فليقتضه
وقد مر ان ما لا يمنع لا يلزم من فرض وقوعه في الثاني باطل لان عند
وقوع الاحداث ان حصل مرادها لزم اجتماع العندين وان لم يحصل
كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الآخر فيقع معا حال عدمها
هف وان حصل مراد احدها كان ترجحا من غير مرجح ولا من لا يقع مراده
ليس بآلة للجهل وان امتنع المحالفه هو محكم لا كل واحد منهما فادرك على ما
واقفا في مع من فعل مقتوده في مع هذه الحركة لولا الآخر ومن الآخر
السكون لولا هذا فاما لم يقصد احدهما الى الفعل لا يمنع على الآخر القصد
الى فعله وليس لعدم قصد احدهما اولى من الآخر فلا يمنع قصد احدهما قصد

شاهي

منه
الامر

قصد الآخر فتقع المخالفة لا يثبت يجوز ان يكونا حكيمين فلا يقصدان المخالفة
ولان الخ نشاء من التعدد ومع وقوع المخالفة فلا يستلزم استحالة احد
جزئيه على التعيين لا نفعل يجوز ان يكون فعل كل واحد من الضدين مصلحا
وعن الثاني ان التعدد يلزم الامكان المحال للسلطنة للجمع فيكون محالا
فالمعزوم في الثالث السمع دل على الوحدة وهو اقوى الادلة ولا استحالة
في استفادة هذا الحكم من السمع فانه لا يتوقف على الوحدة فلا دور وانما كان
اقوى لا شمال الدليلين الاولين على دعوى مسكلة **المسئلة الثامنة عشر**
ابطال المهية قال والمهية باطله لا نأفلم وجوده وهو عين الذات الحقيقية
الثول ذهب ضار الى ان الله تم ما هي لا يعلمها الا هو للاجتماع على قولهم
لا يعلم ما هو الا هو فلا نأفلم اذنا ذلة العلمنا من حقيقة ما لا يعلم الا
والشيخ ابطال ذلك بان ذات الله تم هي وجوده ووجوده معلوم فاما
معلومة وقول ضار عندي قوي والتحقيق فيه ان العلوم لنا ليس الذات
لا نأفلم صفاته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم او الاضافات كالحالعية
والاذا فيه او السليمة ككونه ليس بحسب ولا عرض ولا مرفي ولا في حقيقة
اما الذات الموصوفة بهذه الاوصاف فهي غير معلومة وقوله الوجود اما
معلوم ان عني به المختص به تم هو م وان عني به المشترك فهو هفي
فان عني ضار بالمهية الحقيقية والذات هو م وصواب وان عني به
شبهنا اخره في حجاب **المسئلة التاسعة عشر** في ان كلامه تم حادث فالوليس

فما لها متبقي في الازل فبفتح خطاب المخطوب المعلوم **اقول** اتفقت المقابلة
عليه خلافا للاشارة والكلامية والدليل ان العالم حادث وخطاب المعلوم
فتح عقلا فانه لا يحسن ان يجلس انسان في داره يامر وينهى من ليس باخر
عنده ويمده العقلا سفيها وان ثبت ان كلاما قدما ليس باخر ولا يفي
ولا خبر وهو غير معلول لان كلامهم النفساني مما اشتهر بالاعتباس
على الطلب الذي يفهم عن هذا الامر والهي واشتق المعاناة فينبغي
الارادة بما قد منا ما اثبات غير ذلك فليس بمقول اجابا منا فيهم
ثم ان الاشاعرة اشتهروا الله تعالى امر وحيث في العدم وجودا خطا
المعلوم كمن يوصي غيره بان يامر ولده بالعلم بعد موته فان الولد يصير
ما مودا بذلك الامر وهو خطا فان الامر توحي الى موجود وليس مع
غيره ليامره ان يامرنا وقد بينا ازيد من هذا فيما سلف **المفصل الثاني**
في استناد مناهة الى وجوبه ثم وجه مسائل **المسئلة الاولى** في ان المؤثر
واجب الوجود لذاته **قال** القول في الدلالة على ان الصفات ناسبة من وجوب
وجوده فقط بل لان مدعي العالم ان كان واجب الوجود فهو المقصود
وان كان جائدا لوجوده فمقرر الى مؤثر فيسلم او ينتهي الى الواجب بظاهر
اقول اتفق العقلاء على اثبات موجوده وواجب الوجود بذاته والشيخ
لما اثبت في اول الكتاب الصانع اثبت ههنا وجوبه والدليل عليه ان
ههنا موجود بالعرضة فاما ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب

او يمكن الوجود فيقتصر الى المؤثر الواجب والاكثر ااما اللغز او التسليم
وهما باطلان وقد مضى في الشرطية وبطلان اللازمين وهذا برهان
قطعي شريف امير النبي قوله ثم اوم كيف يربك انز على كل شئ شهيد
المسئلة الثانية في استناد سلب العرضية والمجتمعية منه ثم الى الوجود **قال** والوجه
اما ان يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا يتعلق والاول
ممكن والثاني الواجب لذاته والله تعالى ليس بغير شئ لان العرض صفة تقوم بحمل
وما تقوم بغيره هو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه **اولا** **اقول** لما اثبت الشيخ
ابو اسحاق ردة الاول وجوب وجوده من غير في اللازمه منه وهي اربع الاول
ان ليس بغير شئ ومصدق لذلك فاعده هي ان الموجود من حيث هو اما ان
وجوده بغيره او لا يتعلق والثاني الواجب والاول الممكن ونفني بالتعلق
هنا الاحتياج والاقمار لتعلق المعلول بالمشروط والحال والركب بالعلقة
والشرط والحال والخبر اذا ثبت هذا فالعرض يتعلق بالحمل بحيث يستحيل
وجوده منفكا عنه ومحتاج فيه اليه للتشخص وتوابعه بالعلق وواجب الوجود
لا يفترقه وجوده الى غيره فهو ليس بغير شئ الثاني ان ليس بجسم لان كل
جسم مركب من الجواهر او من المادة والصورة وكل مركب مفترق وذلك
بنا في الوجوب **المسئلة الثالثة** في ان لا تقوم ليس له صفة نائدة على المية
قال وليس له وصف رائد على ذاته لانه ان تقوم وجوده بركانه
ذاته مفترقة الى غيره وان لم يتقوم فهو معلول وعلته اما الذات لا يستحيل

كونه فاعلة فاعلة او غيرها ولا علاقة لواجب الوجود بغيره **اقول** هذا
 مذهب الاولاد وجماع من المتكلمين اختاروه وخ استدل عليه بان لو كانت
 معتقدا فاعلة على ذاته فاما ان تكون معتققة للذات او عايدة لغيرها والاول
 بطلانها اولاً فلا يلزم افتقاره اليها والمعتق مكن والواجب ليس يمكن
 واما ثانياً فلا ان الصفة لا يعقل تقوم الذات بها والثاني باطل ايضاً لانها
 تكون ممكنة فيكون ثبوتها اما الذات او غيرها والاول باطل والا لكان الشيء
 الواحد قابلاً لعلامة واحدة وهو محال لان القابل لنسبة الى المقبول لنسبة
 الامكان ونسبة الفاعل لنسبة الوجوب فلا يصح ان يقاسب الشيء الواحد
 الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب والثاني بطلانها لان الواجب الوجود
 متعلقا بغيره منفصلاً عنه وواجب الوجود لا يتعلق بغيره على ما مبناه
 في هذا الدليل نظر من وجهين الاول لان احتمال استناد القول
 والفعل الى شيء واحد وما ذكره غير واضح لان الامكان باعتبار
 القول لا يتأثر في الوجوب باعتبار الفعل والمخيل من لواحق الاعتبار
 الثاني لان امتناع تعلقه بالغير على الوجه الذي ذكره هنا ولا يلزم من
 استناد صفة الى غيرها ما يزعم الصواب هنا ان الصفات فاعلة في
 لا في الخارج **المسئلة الرابعة** في انتم تسجد عليه التغير قال وليس متغير
 لان حدوث امر في ذاته ان اقتضاه غيره كانت الذات متعلقة بالغير
 والذات تيقن دوام التغير **اقول** اتفق العقلاء عليه الا القائلين بجواز

في

قيام الحادث برسم الله عن ذلك والدليل عليه ان التغير اما ان يقتضيه
 ذاته او غيره والثاني بطلانها لان متعلقا بغيره وواجب الوجود لا يتعلق
 بغيره والاول بطلانها لان دوام التغير لدوام ذاته فلا يكون التغير بغيره
هف المسئلة الخامسة في انتم تسجد بغيره قال وفيه شبهة المتوثر بمتبوع بالذات
 لان علمه بكماله الاعظم واجب له ذلك فكيف لا الواحد منا يلزم بكماله
 التقصافي وكذا في الشاهد من قايح اعتدال المزاج لا ينبغي ان يكون
 في الغائب لغير ذلك لجواز تعدد السبب ولنا نقول انتم تليد بخلق شيء
 ليجب وجوده ان لا يلبس هو ملتبس بذاته وهذه المسئلة صر سطراً فيها كتاباً
 مفرداً وسميها كتاب لا يتباح **اقول** هذه المسئلة ما وافق الشيخ ابو حنيفة
 ده فيها الحكم وظالفاً لامة وبها في المتكلمين فيها قد اتفق الجميع على
 نفي الالم عنه نعم وفي هذه المسئلة مباح **الاول** في اللذة قالوا هي اذراك
 ونيل لوصول ما هو عندك ذلك كمال وجب من حيث هو كمال والا لزم
 ادراك ونيل لوصول ما هو عندك ذلك كمال وجب من حيث هو كمال والا لزم
 والنيل هو الاصابة والوجدان ولا بد منها اما الاول فلهذا لا لعل المعاني
 عليه بالمجاز وهو محتمل في التعريف واما الثاني فلان الادراك لا
 يكون حصول الصورة للساوية وهي غير ملتزمة للذات وقد لما هو عند
 المدرك كمال وجب لان الكمال والجهل قد لا يدرك من حيث هو كمال
 فلا يحصل اللذة بل المعبر كماله وحينئذ عند المدرك والجهل هو حصول شيء

لما يلحق به ذلك الحصول ولذا من حيث هو كذا لان الشيء قد يكون كمالا
 وخيرا من حيثية دون اخرى والالذ لا يختص بالجملة التي هو فيها كمال
 وخيرا **الثاني** اثبات اللذة العقلية وقد نازع فيها جماعة وذلك لان اللذة
 اللذة هي الكمال وكل قوة من القوى كمال يختصها فكما ان العين تلتذ
 بوصول كمالها وهو مشاهدتها المحرر والذوق يلتذ بوصول كماله اليه
 وهو العلم الا ان يترك القوى العقلية تلتذ بوصول كمالها اليها وهو
 حصول ادراك الملام لها **الثالث** ان اللذة العقلية اقوى لان ادراكها
 اتم فاما الخط تعلق الى كنه الحقيقة وتميز المميز عن غيرها فوضوحها
 وتوصلها الى آخرها اتميز بها عن اعراضها اما الحس فانه يدرى ظاهر الشيء
 واعراضه وانهم يدرى العقلية واجب الوجود وقسماته والاشياء التي
 لا يجوز عليها التغير كالجواهر الكلية والماهيات الباقية وطبقات الحس
 اشياء حريضة متغيرة فكلية عدمية بواطنها مستقيمة لوجود من غيرها و
 لا ديب في ان الاول كمال فادراكه يكون الدوام لهجة واذ قد تحدثت
 هذه المباحث فلنرجع الى الشرح فقول الانهاج اللذة والسرور والمراد
 منه الحال التي يحصل لذي الخبرة الكمال من جهة الخبر والكمال وقد ادعى
 المصنفه مؤتمنه ثم لا نعلم ما بذاته التي هي كمال الموجودات وذاته طائفة
 لذاته وادراك الملام للكمال يوجب اللذة وكيف لا يكون كمالا والواجب
 منا يلتذ بكمال النقص في تعلقه يتفق هذه اللعنى مع بلوغ كماله الى النهاية

المقصود يخرج المستكملين وجميع الاول ان اللذة من توافر اعداد المراج
 فلا يصح مؤتمنه ثم لا نعلم ما بذاته التي هي كمال الموجودات وذاته طائفة
 قديمة وهي داعية الى إيجاد الملتذ به ووجب ان يوجد الملتذ به قبل ان يوجد
 بوجود الداعي وانقضاء الملتذ به وهو الاول وان كانت حادثة كان الله قالا
 محلل الحوادث واجاب الشيخ من الاول بان كونها في الشاهد من توافر المراج
 لا يقتضي كونها في الغائب كل فانه يجوز تعدد السبب مع وحدة المسبب **بالنوع**
 فاعند ان المراج يوجب اللذة عندنا ولا يلزم من انقضاء السبب انقضاء المسبب
 ومن الثاني ان الخ يلزم لو قلنا ان يلتذ بفعله اما اذا قلنا ان يلتذ بذاته فلا
 وقد ذكر المصنف انه صنف كتابا في هذه المسئلة ولم يصل اليها المفضل
الشام في العدل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في العيبين والقيص قال القول
 في العدل والافعال قد يستقل العقل بغير بعضها دون بعض وبمحيصة **بالظلم**
 والاضاف والكذب والصدق لا نعلم معلوم ولا يستند الى الشرح لا تنطبق
 الجاهلية لم فلا يميز العقل ولا نعلم كونه ظاهرا حكما بغيره فلو تفرقه بغيره
 كونه ظاهرا ومنا من ادعى الفردية في ذلك وهو الحق ولهذا استكملنا في النبوة
 يرتفع حجج دون فيح الظلم ولو كان الحسن الامر لم يكن افعال الصانع **حسنة**
 وانقضاء الهوى مقابلة في القبح وانقضاء الامر فوجب ان يكون افعال مقيحة
اقول الملحق المستكملون العدل على العلوم التي لها تعلق باحكام افعالهم تعالى
 من حسن الحسن منها ووجوب الواجب ونفي القبح عنها والاصل **الله**

يتفرع عليه مسائل العدل معترفه كونه حكما لا بفعل القبح ولا بخلافه
 فاذا ثبتوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف وجوب المظنة
 وغيرهما من المسائل الاثيرة ولما كان هذا الاصل يتوقف على معرفته
 والقبح وانها عقليان ابتداء المعصية بالبحث عن ذلك **والعلم** **الضعيف**
 الاختياري هو ما صدر عن مؤثر على جهة العجز لا على جهة الوجوب وينقسم
 الى حسن وقبح فالحسن هو ما ليس له علم مدخل في استحقاق الثم والقبح
 هو ما له علم مدخل في استحقاق الذم واخره في الحديث بالمصلحة من
 الصغار فانها وان لم يستحقها الذم الا ان لها مدخلا في اذا ظهر هذا
 الامامة والعجز له وهو ان من الافعال ما يحسن لوجه يقع عليها
 ان يتفرع بمجدها فتميز واجتهد في النفي والاثبات لوصف لا حله تلك
 التفرقة فانها قد خرجت مثلا فيقتضي العقل بحسنها ومنها ما يقع لوجوبه
 عليها ان يتفرع بمجدها فتميز واجتهد في النفي والاثبات لوصف لا حله
 بانها ظم مثلا يوصف بالقبح وقالت المجبرة ان الحسن والقبح انما هو بالكلية
 والنفي الشرعيين والعقل لا يقتضي في شئ من الافعال بحسن ولا قبح
 واختلفت المعتزلة هنا فقال بعضهم ان العلم بحسن بعض الافعال
 وقبح بعضها ضروري واخرون قالوا استدلالا واختار الشيخ الاول
 واستدل المعتزلة بوجوه الاول انا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن الصدق
 والامتنان ولا مدرك الا العقل او الشرع والثاني باطل والا لما حكم به

العقل قبل الشرع لكن الظاهرية تكون بالحسن والقبح وان لم يعتبر فوا بالشرع كل
 البراعة المتكفرون للشرائع الثاني انا عند العلم يكون العقل ظاهرا حكم بقبحه
 ان لم نعلم سببا اخر واذا اتفق هذا الوجه وسائر وجوه القبح لم نعلم بقبحه ذلك
 ما يقتضي استناد القبح الى كونه ظاهرا انا عند علمنا بملازمة النار والناور ليس
 حكم بالاحتراق ففسد الاحتراق الى النار وكذا هنا وليس هذا استدلالا بالادب
 النفي بل هو فرع من القضايا البديهية يسمى الحدييات الثالث لو كان
 قبح المقتضات مستندا الى الشرع لما وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع او من
 العقل والثاني بطلان الفردية فالمقدم مثله بيان الشرطية وبيان نفي الثاني
 انا عند تشككنا في الشرع نتشكك في قبح الزنا وشرب الخمر ولا نشك في
 قبح الظلم والكذب الرابع لو كان الحسن بالحسن بالشرع لما كانت افعالهم
 حسنة والثاني باطل بالاجماع فالمقدمة مثله بيان الشرطية ان الحسن
 عندهم هو لما مورده وافهتتم غير ما مورده لا يكون ضله حسنا لا يقال
 المتعقبي لحسن افعالهم انتفاء النهي عنها لا الامر لا نقول لو كان انتفاء
 النهي محسنا لكان انتفاء الامر مقبولا استحال ايجاب الصديق حكما
 واحدا فكان يجب ان يكون افعالها كلها مقبولة انتفاء الامر عنها الى
 هذا التأمل والمقدمة بقوله وانتفاء النهي اي المتعقبي الحسن مقابلته في القبح
 انتفاء الامر الخامس لو لا الحسن والقبح العقليان لم يقع من الله ثم شئ
 فكان يحسن منه امثال الكذاب والخلف في جبهته وهذا يقتضي ادعاء

الوعد والوعيد وانه ابطال التكاليف وانه من الفساد ما حذر اجترابا ان الله
 قد كلف بما لا يطاق اذ قد كلف بالايان من علم كثره ولو كان مجاهلا لما فعل الله
 ٢٧ كلمة اجتهاد ومن جعلها الاخبار بعيدا عما نه وهو تكليف بالجمع بين
 النقيضين ولان البيع منفعي من الله ثم بالاجماع ومن العبد لان احاله
 اضطرار به فلا بيع ولا ان الكذب قد يحسن اذا تضمن تخليص النيو والاعتداد
 بالقرين او بالتحلف لما فيه من مفيد لمواذ اطراده فلا كذب والجواب ان العلم
 ضروري في الامكان فلا اضطرار والا لكان الله قد وجبا وتكليف اذ يجب
 من حيث الاختيار والاختيار من حيث العلم وهما غير متباينين لما يكون
 العبد مضطرا لم ما بينهما من عدم تأثير العلم وحسن الكذب المتضمن للتخلص
 ثم بل هو بيع كمن العقل يقتضي ان كتاب ضعف القسيتين والتحلف لما فيه
 لا يتبع في الحكم الكلي ببيع الكذب كما ان كذب المحسن او العقل في بعض
 الاحكام لا يتبع في المحسوسات والاحكام العقلية **المسئلة الثانية** ان الله
 لا يفعل البيع قال والصانع ثم لا يفعل البيع لعلمه بعصره وغناؤه عنه
 بالتأهد والقرى للدعي ماله ملقى حاله العقله والحسن انما يفعل المحسنه
 كالتكليف الذي لا يخرج من غير الاذات **اقول** ان الله لا يفتي الامانة وباقى المصلحة
 على ان الله لا يفعل البيع ولا يخل بالواجب والدليل عليه انه ثم عالم بكل
 معلوم حتى عن كل شئ وقد علمنا ان يكون عالما ببيع البيع وعالم بالفتنة
 وكل من كان كذلك لا يفعل البيع بالضرورة واجتهادنا شاهدنا ان الله

لا يفتي الله في كل شئ
 لا يفتي الله في كل شئ
 لا يفتي الله في كل شئ

فانما هو الله

من انما يفعل البيع اما الجمل او الجمل فباعتبار من فطن حاجته اليه وان كان غنيا
 واما حاجته فباعتبار ان الله لا يفعل البيع قطعا وقوله
 المصدره وغناؤه عطف على قوله بغيره لا على قوله لعلمه فان العلم بالبيع والغناؤه
 عنه لا يكفيان في الامتناع من الفعل لحواله للتعريف بها بالاستغناء
 واذا جعل عطفها على البيع تضمن العلم بالغناؤه وحصوله لا مستلزم العلم المطابقة
 لا في انما لا يصدر منها الفعل فكذا البيع لتقرنا بالله والله ثم لا يتصرف بخارج
 وقوله منه لا نأقول التقليل بما ذكرتم بكم لانا قد ترك البيع حالة العقله
 عن الذم ولا نأترك البيع وان لم يسمع بها احد ولا نأخذ ترك البيع وان زاد
 نفعه على الضرر الحاصل بالذم لا في انما لا يفعل البيع الا عند الجمل والحاجة
 كذا لا يفعل الحسن الا عند النفع او دفع الضرر ولما استحال ذلك في حق الله
 ثم بطريق قياس الغائب على الشاهد فانما يفعل البيع عنه ثم لا نأقول لانا انما
 انما يفعل الحسن النفع او دفع الضرر بل يفعل المحسنه كان مد الصالح ويمنع العرق
 مع انما فعل كل غرض سوى الحسن والله ثم انما يفعل الحسن المحسنه فانه لا غرض
 له في العالم والتكليف لم سوى كونه حسنا وبه فقياس الحسن المحسنه فانه لا غرض
 له في العالم على البيع ثم فاذ فعلنا فعل الحسن لا يلزم فعل كل حسن بخلاف ترك
المسئلة الثانية انما نأقول قال ونحن نأقول لا فعلنا المحسنه والقيمه
 لا فها واقعه بحسب قصدنا والذم والمدح يتعلق بها والكسب هذان اللزوم
 القول في فعل القلب على اصلهم ويلزم ان لا يكون الله ثم نعمة على كافر بله وتؤمن

وان يظهر المعجزات على يد الكذاب لا يبقى بالشرائع ^{ثابت} وان يكون ظاهرا جارا والتعلق
بالخاتمة والمرجع والكلام فيه بالسالف فلا بد من مرجع على كماله لان المرجع العلم بما في
العقل من المصطلحات وكل في الوقت على ان ذلك بمنزلة طريقين للمعادين
الشيخ وقد اجتمعنا على عدم اشتراط التخصص وعدود فعل غير شعوري ليس
في شيء لا ما استدللنا على العالمية بالاحكام واين الاحكام فينا يذكر ونسأل الله
الا اتيه والمعتزلة كما ذكر على ان العبد فاعل لغيره فانه ذهب جميع من صفوا في
من تعبوا ان الله ثم خالق لا فقال العبد منهم وليسوا محشرين لها ولا مكسبين
وذهب الفاروق الاشعري ومن تبعها الى ان الله ثم هو الخالق لا فقال العبد منهم
وهم مكسبون وهم مختصرون واختل في ماهية الكسب فقال بعضهم ان العبد
اذا عمل على الطاعة فعلها حلقها الله ثم واذا عمل على المعصية حلقها الله تعالى
وقال بعضهم ان ذات العقل واقعة بقدرته اعم وكونه طاعة ومعصية صفات يحصل
بقدرته العبد وقال اخرون ان قدرة العبد تتعلق بحال الفعل وهي غير موجودة
ولا معدومة ولا محصورة لا معلومة اما المعتزلة فقد خالفوا فذهب ابو علي وابوها
لا ان العلم يكونا فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري الى ان ضروريه يستدل
الشيخ على قولهم بوجوب الاول ان افعالنا واقعة بحسب قصدنا ودواعينا
عند سوادنا وذلك ما يقتضي استنادها اليها من جهة الاول ان يستدل
لجدا على ضرورة علمنا باننا فاعلون لا على اننا فاعلون كما استدلل مشايخ المعتزلة
لا فيهم لا يجوز ان يكون حاصل امر الله ثم وان وقع بحسب دواعينا لا نرتد الى

هذه عليه فجاز وقوعه منه لا نأقول قدرة الله ثم عليه لا يقتضي الفهم في علم الفهم
باستداده البتة لا في علم تفصلون بين طهارة ثم للفعل بحسب دواعيكم وبين
خلقكم لها بحسبها فان اعترفتم بالفصل فينبو والاحراز ان يكون مخلوقا فيكم لا نا
نقول اجابنا في القضاة فقال الفصل بينهما انما متى احداثا اقرن به علمنا في
انه لو لا دواعينا لما حدث فانه يجب حدوثه بحسبها ومتى خلق فبنا لم يجز ان
يقترن به هذا العلم لان يكون جملا وفيه اعتراض بذهب ابو الحسين ولما نك
ان يبايع في وجوب اقرار العلم الثاني ان العقل لا يدعون الحسن ويدعون
الخير ولولا علمهم بوقوع الاحسان والاساءة منا لانما طار ذلك لا يجوز
منهم مدح حسن الخلق بحسبهم ودم وقع الخلق بقصر لا في المدح والذم فزع على كوننا
فاعلين فلو استدللنا على علمهم لم الدردنا فقول انما استدلل بها على العلم يكوننا
فاعلين لا على كوننا فاعلين وقد اجاب الاشعري بان الحق انما يلزم لو سلمنا ان العبد
القدر لما اذا قلنا انه مكسب صحيح فوجه المدح والذم اليه وان لم يكن فاعلا انما
الشيخ ابو اسحق بان الكسب هذيان اذ هو لفظ لا معنى بحسبه فانه ورد في
هل العبد فاعل لان كان الاول قدنا فقتلنا واذا جاز وقوع فعل ما منه
فلم لا يجوز استناد افعالها اليه وان كان الثاني لم نعلم الحد من قبح المدح والذم
وقبحه الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك
والزعماء الشيخ في فعل القلب الذي هو العز على الطاعة والمعصية هل هما من
ام لا فان قلنا بالاول بنقدنا فقتلنا والا فامع الكسب ثم ان الشيخ ابا اسحق قد

الزهم امور اشبه بالاول ان لا يكون قد تم فقرة على كذا ولا على مؤمن اما الكتاب
 فانه من خلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم يعذب عليها فاي فقرة له عليه في ايجاد
 المحير بالنسبة الى العذاب اللازم واما المؤمن فلانه انما يكون منها عليه ولو حصل لا
 واداء استناد الصالح المبرق من ذلك جاز ان يكون ما فعله الله ثم بالمؤمن
 مقسدة فلا يكون فقرة وايضا فان المؤمن عندهم يجوز ان يعذب الله تعالى على
 ايمانه وامثال او امره فاي فقرة له عليه وهذا من اشنع الاشياء واجها الثاني
 اذا جوزنا استناد الصالح المبرق انما والمهنة على يد الكاذب فلا يتبع وثيق
 بالشرائع اجابوا عنه بان التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلم العام
 وهذا ضعيف لان القطع مع هذا التجويز سهل كيف وعندهم ان جميع الشرود
 انواع الصالح واقعة منه ثم الله عن ذلك نعم لو لم يعلم من علمه ثم فعل الصالح
 لم يكن التجويز منافيا للقطع مع علمنا فلا الثالث يلزمهم ان يكون الله ثم ظاهرا لانه
 فعلها وذلك بكم بالا جاع ولقولهم وما زلت فظلام للعبدنا جاع الضم بوجه
 احدها ان العبد انما يكون العبد نسبة الفعل والعدم اليه على السوية ويجب
 احدها والثاني يلزم منه الجبر وعدم الكثرة وهو المطلوب والاول لا يفيح اما ان
 يقتضيه ايجاد احد الطرفين الى مرجع غير القدرة او لا يقتضيه والثاني لا يستحال
 وقوع الممكن المتساوي من غير مرجع والاول لا يفيح اما ان المرجع من فعله ومن
 فلا منه ثم والاول يلزم منه القسم والثاني يلزم منه الجبر لان عند حصول ذلك
 المرجع يجب الفعلة الا كان الفعل والترك ممكنين فلا بد من مرجع وتيسر

فلا بد من الانتهاء الى مرجع على يجب مع الفعل وذلك غير الجبر احباب المق بوجه
 احدها ان المرجع ليس امر اختياره فكلون مرجحا بل علم الانسان بما في الفعل
 من المصلحة هو المرجع والوجوب لا يستلزم الجبر لانه بالنظر الى القدرة ممكن
 واجب بالنظر الى هذا المرجع وهو العلم الحاصل من الله ثم وليس العلم هو
 للفعل وهكذا اذا علم الوقت على مصلحته وانتفاها من وقت اخر فانه يقتضي
 ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانها ان القادر يرجع احد المقدورين على
 الاخر لرجع كما في التبادلي الهاد من السبع اذا عن لم طريقا والجواب اذا
 حصل له وغنيان متساويان والعطشان لم قد حان فان الفاعل يرجع
 احدها لا لرجع عند المسألة وثالثها انما جاعنا على عدم استراط ^{التجسس}
 في حق واجب الوجود ثم والالزم الجبر على قولكم فليكن كذلك في حق العبد
 الثاني ان كلوا العبد لو كان موحدا لافعاله لكان عالما بها والثالث باطل
 بالوجدان فانا فعل الحركة وهي مركبة من اجزاء لا يتجزى لا فعلها والبطي
 يفتل سكتا لا يعلمها فان مقدم مثله والشرطية ثم لان الفاعل بالاختيار
 عالم بالضرورة لتساوي نسبة احاد الكل الى الاجاد ولا يلزم في العلم
 عنه ثم اجاب الشيخ بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لانه يصدر من
 الانسان فلا يطر على سبيل التفضل ولا يندفع في ذلك في عالمية ثم
 لا نانا استلنا على عالمية ثم وقوع الاحكام في احوال الجبر الافعال
 فلا يقتضي وقوع الفعل غير الحكم من العبد الثالث لو اراد العبد خلافه

ثم لزم المح والتمتعين يمكن لو كان العبد قدراً والجواب مراد الله ثم يقع لان
قد تراه في **المسألة الرابعة** في انتم لا يريد القبيح قال وليس القديم مراد القبيح
من عباده وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقق هنا لان الارادة هي العلم على ما بين
وان سلمنا قول الشيخ امكنا ان يدل عليه بالامر والهي وان الطاعة موافقة
للارادة فيكون الكافر مطيعا وان الرضا واجب بقضاءه وكيفية الرضا بالكفر
وتعلمهم بآداء التبع ليس بشئ وانما يكون عاجزا لو لم يقدر على اجبارهم وقد
بنينا اننا **درا قول** اتفقت الامامية والمعتزلة على ان الله ثم لا يريد القبيح
ولا يرضى بها ولا يحبها بل يكرهها وانما يريد الطاعات والايان من الكافر
وغيره ولست الجبر بل القبيح بل الله ثم ويكره الطاعات والايان من
الكافر واعلم ان على قول الشيخ اني استحي في ان الارادة نوع من العلم لا يتحقق
الخلاف هنا لانتم عالم بغير القبيح فالمراد عنده ان كان من افعال عبادة
ما امر به وان كان من فعله فهو مادعا له والراعي الله والراعي هو الارادة
اما على قول المشايخ الذين اثبتوا الله ثم صفة المريدية زائدة على الراعي
فيحقق الخلاف منهم واستدل الشيخ على انتم يريد الطاعات ويكره المعاصي
على قول المشايخ بوجوه الاول انتم امر بالايان وطهي عن الكفر ولا بد في الامر
من طلب واقضاء الفعل هو الارادة الثاني ان الله ثم لا يراد من ابي الحب
لكن مطيعا له والثاني بكم بالاجماع فالقدم مثله وبما ان الشرطية ان الطاعة
موافقة الارادة مع الرتبة كقولهم قد تمتي لم موثا لم يطع ولا يسمى الله تعالى

انما المراد بالانتفاء الرتبة المألولة لان الكفر والفسوق وغيرهما من القبيح
لغضا الله ثم لوجب الرضا بد وقوع الاجماع على الرضا بقضاء الله تعالى
لكن الرضا بالكفر كالحاجب لبعض المحققين من الاول بان ارادة الفاعل غير
ارادة غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومن عانا هي
الارادة الاولى وكذا الكلام في المحبة الثانية فان الطاعة موافقة للارادة
الثانية دون الاولى وعن الثالث الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله
طاعة ولا من هذه المحبة كقولهم **درا قول** المستعملون لم ينافوا في ان الامر انما
على الارادة الثانية وكذا الطاعة ايضا ودعاهم ليس ذلك ولم يقل احد ان
الامر يدل على ارادة الفاعل لفعله ولا الطاعة ايضا وقوله الرضا بالكفر
حيث هو قضاء الله طاعة معناه ان الرضا بالكفر طاعة من حيث استناد
وجوده الى الله ثم وكذا من هذه المحبة وهو يعلم فان التبع لا يخلف بالقبلة
لا الفاعلين فان الرضا بالكفر بغير معصية سواء كان استناد الى الله ثم او الى غيره
اجتمع الخالفان الله ثم لو اراد من الكافر الايمان لكان الكافر اذ من الله
لعدم وقوع مراده ووقع مراد الكافر فيكون الله ثم عاجزا وهو باطل بالاجماع
ولا نتم عالم ان الكافر لا يؤمن فاما نتم في الجواب من الاول ان
الحج انما يلزم لو قلنا ان لا يقدر على اجباره على الايمان وليس كذلك لان الله
قد اراد على ذلك على ما بينا انتم ادرك على كل مقدور وانما لم يرد منهم الايمان
على سبيل الجبر انتفاء التكليف وعن الثاني ان خلاف المعلوم ممكن

من حيث الذات

على ما بيننا ولا نزار في الطلب على مذهبهم **المسألة الثامنة** في المتولدات قال
 ويقع الافعال المتولدة منا انهم لتوجه الام والهي الى الفعل والترك وكيفية
 واصل القبايح وهو الظلم والكذب متولد **اقول** للباشر من الافعال عند
 هو الذي يحث العبد ابتداء في محل قدرته والمتولد ما يجب حدوثه من المباشرة
 سواء يولد في محل القدرة كالعلم او خارجا عنها كما اذا حركنا جسا باني بنا
 واختلف المتولد في المتولد هل هو من فعل العبد هو فعله سواء تولد
 من الفعل المباشر او من المتولد من المباشر وهو من جهة وجود المعتر لـ
 وقال النظام انه لا يفعل الا ما يوجد في محل قدرته وما يتجاوزة فهو واقع بلبع
 المحل وذهب المجرة الى ان الافعال المتولدة من الله ثم وليس العبد فيها كسب
 كما قاله في المباشر احم الشيخ ابو اسحق ربه بان المكلف ما مورا بالاحسان
 ومنه من الظلم وهما متولدان ولا يفعل الام والهي الا مع القدرة ثم ان
 الشيخ استبعد عدم استناد المتولد اليها بان اصل القبايح واسد ها قبا
 هو الظلم والكذب وهما متولدان فكيف يقع المتولد عنها ولا نه يحسب ^{منا} محسب
 المدح والذم عليها بل هذا اظهر فان الذم على الفعل وخبر من الستم والمدح
 على الكفاية وعنها اعرف ضد العقل من المدح على المباشر والذم عليه
 احقوا بان اذا التصق جسم بكفي قدرين وجذبها حاد دفع الاخر
 فليس وقع الحركة باحدها اولى من الاخر وقوعها لهما في الالزم اجتماع
 المؤثرين على اثر واحد والجواب قوة الجسم قاطبة للجزء فاحد القادرين يغلب

كالمتولد من الافعال المتولدة من الله ثم وليس العبد فيها كسب

بعضها

بعض الاجزاء والاحكام **المسألة التاسعة** وحصل الحركة لها افرى من حصولها باحدها وكذا
 ذلك لتساوت حركة الجسم عند مدورها عن قدر واحد لها عند حصولها
 من قدرين **المفصل الثاني** في الام والاعراض وفيه مسائل **المسألة الاولى** في
 الذي يقع له الام قال والام يقع في الشاهد لا نه عيب وهو ان يفعل العرف
 يمكن الوصول من دون ولا نه ظلم وهو ما لا نفع فيه ولا يستحق ولا يشارف
 للاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر ولا نه مفسدة ويحسن عند عرائر
 من هذه الوجوه ولا يقع الام الجرد الضرر كما مستحق ولا يسمى ضرر عند الاستحقاق
 والظن في النفع قائم مقام العلم **اقول** ذكر الشيخ وجوها ثلثة في بيع الام الا
 كونه عتبا وهو اختيارنا في هاشم والمراد بالعبث ما يفعل العرف يمكن
 الوصول اليه من دون الام مثال من استاجر حماره ليرحم ماء البحر ويقتدر
 فيه وانفق حماره من الفرق بشرط كسريه ولا منفعة لركس حماره ولا عرف
 فان الام يقع هنا قطعا ولا وجه لعقبة الا كونه عتبا لا نه بالعرف من خرج من
 كونه ظما الثاني كونه ظما وقد حده الشيخ بانه الضرر الذي لا نفع فيه ولا هو
 مستحق ولا يشارف الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر فبالنفع يخرج
 بيع الانسان ثوب المساوي درهمين بثلثة فزوان كان البيع ضرا
 من خروج الثوب عنه الا انه من حيث النفع انتهى وجب الظلم عند دخل
 تحت قوله النفع دفع للضرر عن يقطع يده المتاكلة لدفع التلف وخبر
 بالا استحقاق عقاب الكفار وقا ديب العبد وبقوله ولا يشارف

فهم
 عند
 كونه

الاستحقاق الام الواقع على جهة المدافعة كما اذا دافعا انسانا وما لقناه
 فوقع به ضرر لم نقصد به بل قصدنا المنة فانه لا يكون ظلما ولا يستحق عروضا
 وانما قلنا يشارف الاستحقاق لان جاعته من المستقلين ذهبوا الى ان هذا الال
 يستحق وليس بجيد لان المستحق ما يقع حرا على فعله والمدافع لم يفعل
 بعد ولا نزلوا لا حسن لكونه مستحقا بحسن منا فقد الال ابادم ومنهم من قال
 انما لم يقع لان العوض فيه على الله نعم فانه ركن في حقنا حسن فخرج الحيوان
 ليس بجيد والامام حكم منكره الشرايع بحسنه لا صوب ما ذكره الشيخ
 من ان هذا الال يشادف الاستحقاق فلا يكون قبيحا او يكتفى ان يكون قوله
 لا يشادف الاستحقاق فلا يكون قبيحا ويكتفى ان يكون قوله لا يشادف
 الاستحقاق حرا من المستحق لوقع من الال انا فعلنا شيئا من غير
 تلك النوع او ما ليسا ويرى ان المفعول وان لم يكن مستحقا فانه غير قبيح لانه
 يشادف الاستحقاق الثالث كونه مفسدة وقبح على هذا الوجه بل قبيح على
 مفسدة وقبح على هذا الوجه بل قبيح على مفسدة وان لم يكن الما واذا عرفت
 الال من هذه الوجه لم يكن قبيحا وسياتي تفصيل ذلك ولا يقع الا الجرح
 الفرد خلافا لا يهاشم فان الفرد المستحق غير قبيح وان كان فردا لا يهاشم
 اذا حصل نفع او دفع ضرر من كونه فردا والعاصي بعمل بلادة المعصية
 في الدنيا فقا ونزاع فلا يكون فردا اجابة السيد المرتضى بان جباة
 الاصنام لا لانه فيها مع حصول الال لها وقد ذهب قوم من المتكلمين

في
 قوله

الى ان الال في النفع ودفع الضرر يسمى فردا ومنعه المصدة لان من سقى
 المريض دواء المعالجة لا يسمى مضرا به والظن في اخراج الال من تسمية فردا
 يقوم مقام العلم فان من تعقب نفس في العلم لا يسمى مضرا بنفسه او مو الظن
 مقام العلم في اخراج الال من كونه مضرا **المشكلة الثانية** في الوجه الذي يحسن
 الال قال وحسنه به معلوم في الشاهد كالمبايعات ولا يكون الظلم على هذا
 حسنا نقل المنافع لان نقلها لم يكن مقصودا فيه وحسنه لدفع الضرر معلوم
 كشرط المريض للدواء المراد ليس في الشاهد علم يتعلق بالتحصيل بل بالظن
 حتى قال الشيخ مثله في الاكل والعرض المستحق حسن الظن كاف فيه ركن
 اذ ثبت وقاب غنا فاننا نعلم مع جواز تقيده **قوله** اعلم ان الفرد يحسن
 لوجه ثلثه ذكرها المصنف الاول النفع المتوفر فاما حكم بحسن مع الثوب
 المساوي درهمين بثمنه مع حصول الفرد بالبيع لوجود النفع المتوفر
 والعلم بذلك قطع والظن كاف فيه فانما حكم بحسن بيع ما ليسا وديارا
 بدينارين موحلا عند غلبة الظن بحصول الثمن في ثا في الحال ثم ان
 احدهما على نفسه فقال لو كان الفرد حسنا للنفع لكان الظلم حسنا لان
 الله ثم ينقل المنافع التي للظلم الى المظلوم ولا عاقل يحسن بحكم بحسنه
 فلا يكون ما ذكرتموه عليه واجاب عنه بان المعصية في حسن الال كون
 النفع مقصودا والظلم لا يقصد بظلمة نقل المنافع الى المظلوم فلم يكن
 جيدا **الثاني** دفع الفرد وحسن الال به معلوم للفقهاء فانهم يحكون

بحسن شرب الدواء للمريض وان كان يكرهه ويؤلم به لدفع ضرر المرض عنه
 والظن ايضا ثم مقام العلم في الباب فانما نظر حصول العفو مع الشرب
 لا انما قطع بها فان لم يكن في العلم علم متعلق بتجصيل المطلوب من
 الشرب بل الظن حاصل حتى ان الشيوخ قالوا مثله في الاكل اي لا يعلم
 حصول الشبع من الاكل بل هو ان يحرق الله ثم العادة الثالثة كون
 مستحقا وحسنه معلوم عند العقلاء فانهم يستحسنون المطالبة بالدين
 وان لم يدا المذهب لما كان مستحقا والظن كاف في هذا الباب ايضا فانه
 يحسن منه فاذم المذهب اذا غاب عنا مع حواجز توتير بنا على تعارض
 الاستحقاق وليس البقاء بتعلق بل ظني **السؤال الثاني** الوجه الذي يحسن
 منه ثم فعل الالم بر قال والعانع ثم لا يفعل الالم لدفع الضرر لقد رتب
 على فعله ابتداء لا فاعله ولا لظن ما لا نعلم لنفسه ولا لا نعلم ان كان
 مزيدا فعل ما يستحق به العقاب لقد رتب على العفو قدرة العاصي على
 الامتناع وانما يفعله للاعتبار ولا بد فيه من العوض ليجزى عنه كونه
 ظاهرا ولا يفعله للعوض فخط المحسن لا ابتداء بل ان ليس كالنواب المقادير
 تقطعها بتجديد لفتح الابتداء بل اذا ساء في الالم اللذة في المصلحة لم يجر
 فعل الالم لا مكانا لتحصيل غيره والتفضل بالعوض **اقول** اتفقت
 المقترن على ان الله ثم قد رتب على ان الله الضرر المدفوع من دون تو
 هذا الضرر فيكون فعله عبثا وهو قبيح الثاني ان ذلك الضرر المدفوع اما

الاول
 الثاني
 الثالث
 الرابع

ان يكون من فعله ثم ادعى فعل غيره والاول بكم لا نرتقم قد رتب على ان
 من دون هذا فيكون فعله عبثا وهذا يقيح منا ان نولم زيدا لدفع المفعلة
 به سواء زاد على الاول ونقص او ساواه وان كان من فعله غيره كان
 الله ثم كذا في ذلك على دفع ضرر الظالم من دون تو سبط هذا الالم فيكون
 فعله قبيحا وتفقوا ايضا على ان لا يفعل الالم لظن ما من جلب نفع او دفع
 ضرر عن المولم او غيره ثم لا نرتقم بكم شئ يستحيل الظن عليه قالوا
 لا يجوز ان يولم زيدا ليمنع من فعله ما يستحق به التوب العقاب وان كان
 قد نافع قوم غيره فانهم قالوا اذا علم الله ثم انظر ولم زيدا فعل ما يستحق
 العقاب فان لم يحسن منه ثم فعل الالم بر دفع الضرر العقاب عنه ولا
 يستحق هذا الالم عوضا لما فيه من النفع والشيخ المعتمد اطلق هذا بوجهين
 الاول ان الله ثم قد رتب على العفو المسقط للعقاب فيكون تو سبط الالم
 قبيحا لكونه عبثا الثاني ان العاصي قد رتب على الامتناع ففوقه قد رتب
 ضرر العقاب عن نفسه بغير الالم قد رتب على سطر الالم منه ثم يكون
 قبيحا قال السيد المرتضى في العاصي يمكن من ان الر القبيح بالتوبة فلا
 من فعل الالم بر **الثاني** عند القائلين بوجوب قبول التوبة فعلة الالم
 يعني السيد الوجوب الشرعي في تمشي كلامه واذا ثبت هذا ان الالم الذي
 يفعله الله ثم في الدنيا للاعتبار واللفظ ويفعله في الآخرة للاستحقاق
 اما فعله للاعتبار فان رتبته حسن فحاج فعله واما الاستحقاق فقد تقدم

حسنة ولا يد في الاول من العوض والا كان ظاهرا واختلفوا فقال ابو علي
 انهم يفعلون الام للعوض وخالف السيد المرتضى رده وهو قول شيخنا المصنف
 رده وقال بعض المتأخرين ان كون لطفها كاف في حسنة ان كان لطفها لنفس
 المكلف اجمع الشيخ المصنف بان العوض يمكن الاستبداء فكان توسط الام ^{عينا}
 والبعث معنى من رده لا يفي هذا انتقص بالثواب فانه يحسن الاستبداء ^{من}
 فيكون توسط التكليف محالا فانقول الفرق بينهما ثم بان الثواب يقع ^{على}
 بقا ذمة العظم والتجمل الذي يقع الاستبداء به ولا يحسن فعله الا بالاستحقاق
 بخلاف العوض المنقطع الذي لا يقاوم العظم فانه يجوز الاستبداء اجمع ابو
 بان العوض المستحق يقع الاستبداء به والعوض المستحق ليس كما تقتضيه
 والجواب الفرق بين التفعين انما هو في الشاهد اما في حق رده فانه يقتضيه
 علينا وكيف لا يطلب تفضله واختلفوا في امرا اذا تمكن تحصيل اللطف ^{بغير}
 الام من لغة او غيرها هل يجوز فعل الام ام لا منع من الشيخ ابو اسحق المصنف
 وجوز السيد المرتضى وابوهاشم اجمع الشيخ بان الام انما يحسن فعله اللطف
 والعوض واللطف ههنا يحصل باللغة والعوض يحصل بالمفضل فكان
 توسط الام عينا اجمع السيد المرتضى بان المستفاد اللطف يخرج ان الام
 عن كون لطفها عينا مساوي اللغة والجواب المنع من المساواة اذا الام انما
 يحسن للصحة وقد امكن تحصيلها من دون رده فكان توسط عينا اما اللغة
 فانه يحسن فعلها استبداء ^{المسألة الرابعة} في ابطال قول البكرية والتاسخية

قال وقول البكرية هذا بان لا نأفلق بالثابت اطفالا وتام البهائم وقول
 التاسخية اقرب من رده لانه يشوبها العدماء به وهو بغيره لوجوب رده
 ووقع الام في المعصومين ووجوب مقادير الاستحقاق له ووجوب ^{المهرب}
 منه والفرج والخروج وقد قد مناه في فعل غير المستحق يبطل قولهم حله اقول
 ذهب البكرية وهم قوم منسوبون الى بكر بن اخت عبد الواحد الى اطفال
 والبهائم لا تامل وينوه على صلحهم ان الام انما يكون حسنا بالاستحقاق
 لا غيرا وذهب التاسخية الى ان الام انما يحسن بحود الاستحقاق
 قالوا فان لطفل المتامل انما حسن المر لا من قد كان قبل في هيكل الذنب
 فيه فاستحق العقاب فلما انتقلت روحه الى هذا الهيكل الاخر عذب
 بالذنب المتقدم وكذا البهائم وينوه على اصله ان النفس شئ مجرد
 عن هذا الهيكل المحسوس والقولان بان ^{الاول} لا نأفلق بالضرورة
 اننا نامل حال طفولتنا بل قبل بلوغنا تلحق الماشد بها حالها ^{الاول}
 الذي لا يقدر عليه الا الله ثم وكل تعلم بالام البهائم وشدة ما يجده
 عند قبحها من الداء وغيرها من الموزيات علما ضروريا لا يقبل التشكيل واما
 الثاني فهو اقرب من الاول وان كان محالا ايضا وجبركونه اقربا من انكار
 لعلم كسبه هو ابطال التاسخية بخلاف الاول الذي هو انكار لمعلوم
 من رده هو وجود الام وقد نقل الشيخ ابو اسحق رده عن بعض قضاة
 القول به وهو رده عن فائدة بناء من علم انما المتقدمين

والدليل على صانده ووجه الاول لو كان الالم سبب الذنب الصادر ^{عن} ههنا
 اخر واجب ان تذكر احوالنا في ذلك الهيكل الثاني بكم بالعرضة فلهذا
 مثله ولقائل ان يقول جاز ان يكون المذكور مشروطا بذلك الهيكل الاول
 الثاني ان الالم يقع في المعصومين كالا نبياء والامم فان الله تعالى يرضيهم
 مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البغية وبعدها وايضا فاهم على تقدير ^{تقديم}
 الامر على الذنب يجب الاستحقاق لهم عند امرهم وذلك باطلا لا جامع
 لا ينحصر الا استحقاق لهم عند المخرج لجواز صدور التوبة منهم لا انقول
 قبول التوبة عند التناهي ^{في} حجة واجب فكان حلول المرض فيهم علما فعملنا
 اهل لم يتوجه الثالث كان يجب الاستحقاق بالبهائم والاطفال عندهم
 لاهم مذنبون في الثاني بكم بالاجماع الرابع ان الاله الواهية على حجة التقوى
 يحسن المخرج منها والحرب والفرج الى الله ثمه التصريح البر في اسقاطها
 وسؤال العفو عن حلت به والامراض بالعكس فانما مودون بالصبر
 عليها وترك المخرج والحزن فعلنا انها ليست عقابا الخامس قد بينا ان
 الالم يحسن وان لم يكن على حجة الاستحقاق وذلك يبطل فعل التناهي
 والكبرية حجة لاهم بنوا اصولهم عليه وايضا لا خلاف في حسن التكليف المبدا
 وهو شاق ليس بمستحق اذ كلامنا في تكليف لا تكليف قبل ^{المسئلة} ^{الخاصة}
 في اثبات العوض على الله ثم قال والالم المبدا منه سبحانه في المكلف
 وهو من غير علة العبد عليه عوضه وكل الاله الواقعة بامر وباجته

مع عدم الاستحقاق كفعله ولا عوض على ذابح الشاة والالم يكن الفعل حسنا ^{للمسئ}
 المسئور وايضا فالعوض لا يترتب على الالم ويحسن منا ان يتبدى ببيع المحرمات
 وفاعل القتل دون الامر بلزوم العوض لا خلاف الامر بين في التعيين و
 اللطف في الذبح وان تحقق عدم وجوبه لغير مصلحة فان علم سبحانه وقال
 وتوعد الاقام خسر مقامه وقد يكون نافي العبدية في الاكل واصلا لا ^{الاجا}
 اكد من الامر وليس الحرب من السبع على الشوك ملزم للتقديم عوضا بل
 الابتداء والمعرفة حاصلة من قبل اقامه وفي استحالة العبد عوض لهم
 عليهم وجهه الثواب غير حجة العوض ^{اقول} اتفق اهل العمل على وجوب
 العوض على الله ثم بما يفعله من الالام المبدا في المكلف وفيه من
 حبه علة العبد والا كان ظمنا واحترضا بالمسئور عما يفعله بالاستحقاق
 كذا الزاني من غير علة العبد عما انما في الشاة في الدارقات فان للولي
 هو الله ثم والعوض على الملقى لان العادة واطرادها اقتضت ايلامه ^{فرق}
 بين ما يفعله للعوض ولطف خلافا لعباد من سليمان فان قال الالم الذي
 يفعله لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض والحق خلافا لانه ظم فلا يحسن ذلك
 الالم الواقعة بامر كالا صغيرة والمذود والقرب والالام الواقعة باباحته
 كذبح الشاة والالام الواقعة باجابه اذا لم تكن مستفجرة كذا الزاني فانها ^{مستفجرة}
 فعله يجب العوض عليه ثم ولا عوض على ذابح الشاة لوجود الاول لو كان
 العوض عليه لما وقع الفرق بين ذابح السنور في الحسن والثاني باطل

بالضرورة فاعلمت مثل الثاني ان العوض لا يترك على الام اي لا يترك عليه ولا
 للسادي لا يحسن بل لا بد وان يكون بالغام بلغا يستحق الام في جنس
 كاهواض الاطفال يرضهم الله ثم الثالث لو كان العوض علينا لجزنا ذبح
 المحرمات ابتدا لان العوض علينا ولما لم يحسن ذلك فكذا ههنا وهذا
 من الاول اعترض الشيخ على نفسه بان فاعل القتل يلزم العوض وهو الامر
 فلم لا يكون العوض في الشاة على الذابح لا الامر واجاب بالفرق بين الامرين
 فان الامر لا يحسن امره بفعل القتل لان الامر ظالم ليس له عوض زائد على
 الداخل على المقتول بحيث ينفق حسنة اما الله ثم اذا امر بذبج الشاة فانه
 غير ظالم وعنده من الاهواض ما يترك على الام فكان مقتضيا لحسن الذبح
 واعترض الشيخ على نفسه لسؤال اخر وهو ان الام اذا كان يتضمن اللطف
 وتحصيله واجب على المكلف ومنه وبفليكن ذبح الحيوانات واجبا او
 كاستئثاره على المصلحة وليس كذلك بل هو مباح واجاب عنه بان وان كان
 لطف الام لم يجب على الواحد منا ان يصلحه قد تكون لغيره وتحصيل
 الخير على الواحد منا غير واجب والمصلحة وان وجبت على الله ثم فاننا نجنا
 الحيوان فانه حصل له الاصل الله ثم ههنا ما يتصور مقامه في اللطف
 الام يحسن اذا تضمن مصلحة اما دينية او دنيوية فقها يتفق العيب وقبح
 يتفق الظلم والاكل ويشبه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها الا
 الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا ثبت وجوب العوض عليه ثم عند الامر

والا باخرى وجوبه عند الاجراء فاننا اذا الجاه زيد بالامر وعرض كان العوض
 عليه ثم لان الاجراء اكدم من الامر فاذا وجب العوض عليه في الامر والامر اجزى
 الاجراء اولي واعترض الشيخ ^{على نفسه} بالهيب تمام السبع على الشوك فان العوض
 على السبع وان كان هو الملقى للحق المعترف لغير السبع اجاب الشيخ عنه بان
 الملقى ههنا هو السبع لانه الملقى حقيقة وخلق المعرف ليس بالجاه لمحصلها قبل
 الاقدام مع عدم الحرب والحرب انما حصل من الاقدام فهو الملقى لا الله ثم
 واما استخدام العبد فانه يوجب عوضا على الله ثم لانه الامر به فكان كذبح
 الشاة لا يترك العبد ثيابا على طاعة السيد فلا يكون له عوض عليه لا نقول
 لا استبعادا في جماع الثواب والعوض من حيثين فان حجة الثواب طاعتهم
 لساداتهم وحجة العوض الزامهم للشاق بجمع التعريف في انفسهم اذ نقول ههنا
 شيان اباة استخدام لسادات والعوض فيه على الله ثم فاختلقت
المسئلة السادسة في الانتصاف قال وهو ثم بالتمكين فاما من الانتصاف لا العوض
 كدفع سيفا الى شخص ليقبل به فانه يقتل بمؤمنا ولا يجوز ان يمكن
 احدهم الظلم والاخر من الاعوان ما يوافي ظلمه والا كان تعليقا الواجب
 بالقبض وهو غير جائز **فصل** اذا مكن الله ثم الظالم من الظلم حتى يقتله مع
 غلصته بالخبر فلا بد من عوض ولا يجب عليه ثم فان الواحد منا اذا دفع ^{الشيء}
 سيفا ليقبله الكافر به فقبل بمؤمنا فانه لا يستحق العوض على الدافع ^{الله}
 اعطى المبدؤة يمكن بها من فعل الطاعة ففعل بها الظالم فالعوض عليه ثم ان

عليه الانصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقرينة فلا ذلك لما حسن منه التمكن
والانصاف هو بان يستوفى من الظالم من منافعه التي يستحقها على الله ثم
ما يقابل فعله واختلف الشيخ هنا في انه هل يجوز ان يمكن الله ثم الظالم من
الظلم وليس له طمع من المنافع ما يوازي فعله ام لا فذهب الشيخ ابو اسحق
والسيد المرتضى الى انه لا يجوز ان يمكن الله ثم من الظلم من ليس له في الحال
من المنافع ما يوازي ظلمه وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم الله ثم انه يكتسب من
الاعوان ما يوازي فعله وقال ابو القاسم البلخي انه يجوز مطلقا ويفضل الله
عليه قال ابو هاشم ردا على ابي القاسم ان الفضل غير واجب والانصاف
واجب وتعلق الواجب بغير الواجب ثم قال الشيخ ابو اسحق والسيد المرتضى
مفضل غير واجب والانصاف واجب فلا تعلق بها وهو لان **المسئلة الثانية**
في انقطاع العوض قال والعوض منقطع واللام يحسن قطع خبر شاهد
في الاما جاز ابلاد الكافر المكلف واحترامه وحديث الغم والفرد هذان
يجوز وصول العوض في الدنيا او جله بحيث لا يشعر الا بشئان بانقطاعه
اقول ذهب ابو علي الى ان العوض دائم كالنواب وخالف الشيخ ابو اسحق
وقال بان منقطع هو اختيار السيد المرتضى وانه هاشم وقاض القضاة
واجب الشيخ وجهين الاول ان دوام العوض لو كان شرط لما حسن
من دونه والثاني بكم بالوجدان فانا مستحسن تحمل المشاق والالام للمنافع
منقطع فمقدم مثله لا يتق هذا الا ياتي في العوض عليه ثم لا نقول من قال

بدوام العوض جله دائما في نفس شاهدنا الثاني لو كان الادام شرط لما
ابلاد الكافر واحترامه والثاني بكم فمقدم مثله بيان الشرطية انه يكفر فيستحق
العقاب الدائم وبالله فمستحق العوض الدائم والجمع بينهما محاجاب ابو علي وجهين
الاول ان العوض يتجدد بالكفر الثاني انه يخفف عقاب من يجاب باجابه عن
الاول بان الاحباط في نفسه بكم ولا تأتي هنا لان الطاعة والمعصية متناهيان
لا قضاء الطاعة التجدد والمعصية الاستحقاق فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف العوض
الذي لا تعظم فيه ثم غيرهما فلا استحقاق ومن الثاني ان العوض في الاخرة هو
النفع بالاتفاق اجمع ابو علي بان لا بد من الاموال في القسمة والثاني بكم فمقدم مثله
بيان الشرطية ان انقطاعه يوجب الغم والحزن والفرد ذلك لم يستحق برعوضا
اخر ان كان دائما هو المظلم والا تسلسل والواجب يجوز ان يعرض الله تعالى حاله
عوضا يفي على الامم الى ان ياتي اليها ثم التي لا يجب حشرها والكفار انهم ويجوز ان
يوصلها الله ثم البناء لا يفسر بانقطاعها فلا يلحقنا ثم فيطل ما قاله **المسئلة الثالثة**
في ان العوض بالهبة والابدية قال ولا يسقط العوض بالهبة والابدية في المداين
مع اكلا لا يسقط في حق البيتم والمجود عليه بان مرتبة العوض يزيد بالتأخير
ان كان في التاجل مصلحة والافلا **اقول** ذهب الشيخ الى ان العوض لا يسقط
بالهبة ولا بالابدية في المداين مع عدم العلم بمقداره ولا بالاستيفاء ليس البناء
على المستوفى هو الله ثم فكان طالع كمال المحمود عليه والبيتم الذي لا يبيع له
القرض في ماله بالهبة والابدية واعلم ان العوض ان كان في تعجيله مصلحة جاز

تأخره بشرط ان يزداد العوض فيه واللام يحذف **المفصل الخامس** في افعال القلوب ونظائرها
 يريد بها افعال القلوب الافعال الصادرة عن الانسان في القلب كالعلم والارادة
 وشبهها في الشهوة والغفلة وغيرها ويريد بنظائرها ما هو متعلق بالانسان
 بواسطة الحية كالقدرة وشبهها وهذا المفصل قيل على ما لا يشك **الاشارة** في العلم
 قال القول في افعال القلوب ونظائرها العلم معرفة المعلوم على ما هو **اقول** هذه
 المسئلة قد معنى البحث فيها في اول الكتاب فلا حاجة الى اعادتها هنا **المسئلة الثانية**
 في جواز تعلق العلم بمعلومين قال نعم يتعلق العلم الواحد بمعلومين كعلمنا عبات
 الحركة للسكون فانه لو لا ان نعلم به كلاهما لم يصح الاول **اقول** اختلف المتكلمون هنا
 فقال الشيخ ابو اسحق ^{المشهور} انه ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين واليه ذهب الجبائي
 وواجب ذلك ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل معلومين يصح
 ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما كل معلومين
 لا يتصل احدهما من الاخر في العقل يجوز ان يتصل بهما علم واحد والظاهر ان الشيخ
 اختار هذا الامر في لفظ في الدلالة على التقليل ومثله بالمتناهية بين الحركة والسكون
 الذي لا يقلل لا معها وقال اخرون انها ان العلم لا يتعلق بمعلومين وفي بعض
 المتأخرين ان صفات العلم بالتعلق لم يصح لا يصح ان يعلم كون الشيء عالما
 باحد المعلومين مع الذهول عن كون عالما بالاخر وان ضرها بما يوجب تعلق
 لم يتبع لان العلم المتعلق يكون السواد مضادا للبيضاء ان لم يكن هو بعينه متعلقا
 بها لم يكن متعلقا بالمضادة التي فيها بل يتعلق بالمضادة وليس كلاما فربط العلم

المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بها هو الملم ثم اطلق قول انه يمكن
 العلم بمضادة السواد وحده مع الجهل بالبيضاء فقد تعلق ذلك العلم بما هو من صفات
 العلم باحدهما دون الاخر قال بعض المحققين اذا ضرها العلم بالتعلق جاز تعلق العلم
 بالجميع ويكون الاجزاء داخله فيه وقد تعلق بما من دانك حكمت بما مشاع ذلك
 واستدللت على الامتناع بعمدة تعلق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كون
 عالما بالاخر وهذا لا يتأتى هنا وفيه نظر لان التعلق نوع من الاضمار وتغيير
 متغير المضاف اليه قطعاً حتى يمنع الاتحاد بالتعلق بين العلم والجميع وبغيره
 الاجزاء نعم لا ديب في الاستئصال امر عند الاعتبار اما الاتحاد فلا قال وانما
 كان يجب ان يقول مع الذهول عن الاخر وهو قال مع الذهول عن كون عالما
 بالاخر وذلك لان الملم هنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعالم بمعلوم اخر فيه
 ظورا لا نورا فلما كان قال لكان الذهول صفة للشيء العالم فحصل التقدير اننا نعلم كون
 الشيء عالما باحد المعلومين ونعلم كون ذاهلا عن الاخر وذلك يدل على التقدير
 الا ان يكون موجعا ولا دليل عليه اذ ان قلنا كما قال المتأخر كان الذهول صفة
 لنا فبغير التقدير اننا نعلم كون الشيء عالما باحد المعلومين ونعلم عن كون عالما
 بالاخر فلو لا التقديرية عليه لا يستحال ذلك لان التقدير ان العلم هو التعلق
 ويستحيل ان يعلم كون الشيء متعلقا باحد المعلومين ونعلم عن كون متعلقا بالاخر
 اذا كان التعلقان كاحدة له وايضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق
 جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيء وذلك غير معقول لان المضادة لا يتصل

الابن اثنين شئيين بل يكون الشئان مثل اثنين ليس كل ما يقع عليه اسم الشئ
 ولا فرق بين المفادة للظفر وبين المفادة المحصورة الابدوم الصائغ ^{الشئ} ووجوده
 فيما يتعلق بالمفادة هما ولا يتعلقان من حيث تعلما معلومين وفيه نظر
 فان قوله ليس كلاما فيه يلقى المفادة فيها يقتضي كون العلم بالمفادة لا يتعلق
 بشئين مطلقين ولا يقرض له بل قال ان البحث في المفادة التي بين السواد ^{البياض}
 وهو حق لان معلوم يتعلق العلم بالسواد والبياض فيجب ان ياخذ المفادة المحصورة
 في البياض لان مطلق المفادة قال وابطال قول الجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض
 متعلق بامر ينفع العلم باحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح لان كلامهم في المفادة
 المتعلقة بها وقرر السواد وعله فيه قصد المفاد للبياض وليس ما يقع العلم به مع
 الجهل بالآخر وهو احد الشئين اللذين يتعلق العلم بهما وهو جيل **المسئلة الثالثة**
 في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات قال في العلوم المتعلقة بالمعلومات
 المختلفة مختلفة لان الظرفيات للعلم بالمعلوم ومشروط بالعلم بالذليل **اقول**
 اختلف المتكلمون فيذهب قوم منهم الى ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة
 كحروف الاجسام ووجود الصانع ثم مختلفة قال احوون الخاصة بل لا هما
 متفقون في كونها علوما ومختلفة باعتبار العلاقات العارضة والشئ ابو اسحق
 ذهب الى الاول واجمع عليه بان من صفة النزاع العلم بالذليل والعلم بالمدلول
 لان طلب الحاصل في مشروط بالعلم بالذليل والعلم بالذليل مخالف للعلم
 لان المتأني لا يقع ان يكون مثله شرط الاتحاد المتبين في الثاني والامتناع

المسئلة الرابعة في مباحث متعلقة بالارادة قال والارادة منا القصد
 من الصانع العلم الداعي والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان ^{المراد}
 ينفر طبعه عن الذوات المرادية وليس ارادة الشئ كراهته ضده لوجودها
 حالة العقل من الضد والعزم ارادة جازمة حصلت بعد تردد والمجتبر
 الارادة لكن من ارادة التواب ومن ارادة الطاعة والرضا قيل ان الارادة
 وقيل ترك الاعتراض والارادة لا تترادف كالمشهوة لا تشتهى والتعنى
 لا يقتضى اقول في هذه المسئلة مباحث الاول في الارادة فيها فذهب
 قوم الى ان الارادة فيها هي نفس الداعي والشيخ ابو اسحق ده اثبت ان
 عليه وهو اختيار ابي الحسين البصري فان الانسان قد يعلم ما في الفعل
 من النفع ولا يقصد فلا يوجد وذلك يدل على ثبوت امر ذات على الداعي
 في حقنا الثالث الارادة في حقها هي نفس الداعي ليس امر ذاتا عليه
 ذهب اليه الشيخ ابو اسحق ده واختاره ابو الحسين ايضا وقال السيد ^{الشيخ}
 ده ان الارادة في حقها صفة دائمة على ذاتها وقدره معنى البحث في ذلك **الثاني**
 الفرق واقع بين الارادة والشهوة فان الشهوة ارادة تتفهم التذاد
 بالمشتهى والارادة مجرد القصد ولهذا فان المرتضى يرضى يريد شر الذوات
 المرادة لا يشتهى بل ينفر طبعه عنه وذلك يدل على المغايرة الرابع فذهب
 قوم الى ان الارادة الشئ كراهته ضده والشيخ ابو اسحق المعصية ابطال
 ذلك باننا قد نريد شيئا حال العقل من الضد وذلك يوجب المغايرة

والمختار ان ارادة الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط التضمن له نقول ان
لازم الشيء مكانه **الخامس** ان ارادة جازية حصلت بعد التردد بسبب ^{الدي}
المختلفة المنبثقة عن الارادة العقلية وعن الشهوات والنفاتات المتخالفات
وان لم يوجد جميع لاحد الطرفين حصل التردد وان وجد حصل الامر بالاداء
المبتدأة لا تسمى من هذا الاوصاف الله ثم بالامر **الثامن** المحبة هي
الارادة لكنها من الله ثم لنا هي ارادة القواب ومضاهية حقرة ثم هي ارادة
المطاعة هذا معنى وقد يطلق المحبة على معنى اخر باشتراك الاسم وهي
تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كحبة العاشق كلى ^{المنعم} المعشوق
يلتزم الصدق لصديق الرضا قيل انه ارادة ذهب ابو الحسين الاشعري
المير وقيل انه عبارة عن ترك الاعتراض بل العجب ان ابا الحسن ضرب المحبة
والرضا بالارادة وعنده الكفر هو ان يكون محبوا ومضاهية وذلك قوله
ينافي قوله ثم والله لا يحب الفساد وقوله لا يرضى لعبادة الكفر **الثامن**
الارادة لا تترادف لانها غير مقصورة بذاتها كما ان الشهوة لا تشبه والتقوى
لا يقين وان كان لذيذا والفائدة في ذلك ان بعض المحبة قال كل فعل اراد
وارادة الواحد منا فعل فلها ارادة فاما ان يتسلم او ينتهي الى ارادة
قد يميز والمحاربات الارادة وان صدرت عنها فانها لا تترادف كالتعبد **المشرك**
في ابطال كلام النفس فالكلام النفس هذان والام بغير ان نصف
احدا بان غير متكلم اخر سا كان او سا كما **اقول** قد بينا في ما معنى ان ابا

الاشعري مثبت معنى في النفس غير الارادة هو الكلام النفساني المعاني
الحروف والاصوات وبينا انه غير معقول فان العقل كاذب لا يصح
بالتكلم الا من صدر عن الحروف والاصوات ويصفون الاخرى بالسكوت
بعدم الكلام ولو كان الكلام معنى فاما بالنفس لما صح سلمه عنها لو جرد
المعنى منها وقد معنى البحث في ذلك على الاستقصاء **المشكلة الثانية** في اللذة
والالام **قال** والام ادراك المنافي واللذة ادراك الملازم وليس الملازم عن الالام
كله المبصر مستند للصورة جميلة **اقول** هذا حال الالام واللذة عند الاول
ة لو الالام ادراك المنافي واللذة ادراك الملازم والمعتزلة ايضا حددوها بذلك
واتفق الحل على ان الالام وجود شيء واخلفوا في اللذة فذهب محمد بن زكريا
الطبيب الى ان اللذة عبارة عن خلاص من الالام وان الالام هو المخرج
عن الحالة الطبيعية وابطل الشيخ المعصم الاول بان اللذة قد يحصل وان لم
يسبق الالام كن وقعت حينئذ ابتدأ على صورة جميلة فانه يلبذها من غير
ما قبله ألم الشوق فلا يكون اللذة خلاصا منه والثاني في حكم ايضا والسبب
فيها خطا بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة انما يحصل بالادراك الذي
لا يحصل الا بانفعال الحاسة فتصير بتبدل حال **المشكلة الثالثة** في البصيرة
العترة **قال** والقدرة عبارة عن سلامة الاعضاء وصحتها لا مخالفة
الا فتكناك وقد اقبلتها اقدم من اصحابنا معنى **اقول** اختلف الناس
في العترة التي لنا هي فذهب الشيخ ابو اسحق المصممي الى ان المرجع لها

الى سلامة الاعضاء ومحتواها ومحتو البنية والاعصاب وانما لها وهو اختيار
 ابي الحسين البصري وجامع من المعقولة وذهب السيد المرتضى وجماعة
 البصريين الى ان القدرة معنى مخلقة الله تم في جزء من الجسم الحي المتبني بنية
 مخصوصة وجب كون هذه الجملة على حاله القادر ثم يصح منها الفعل لا خصوصاً
 بتلك الحالة ولا شريطة واقفهم على ذلك الا انهم نفوا الحال اجمع المص
 بان البنية متى صح وقوع الفعل عنها ومضى وقع الفعل عنها كانت
 صحيحة فيها غير متعارفين فاحدهما هو الآخر في الاستدلال نظر الاول
 لا يدل على الاتحاد قوله وقد ابتدأ قومه من اصحابنا معنى اشارة الى ذهب
 المرتضى واجمع بان اتفاق الدائمين بالفعل وعدمه مع تساويها يقتضي
 ثبوت دائره لان القدرة ينحصر الخلق ومحتو الفعل صادرة عن الجملة فلم يخرج
 ان يكون ما يرجع الى احدهما مقتضياً لما يرجع الى الآخر والبنية عبارة عن
 اعصاب وحركة وبرودة ورطوبة وبسوسة وهي واجبة الى الخلق
 فلا تكون مقتضية لما يرجع الى الجملة ولا لها حاملة في الميت والجواب عن
 ان الرائد هو سلامة الاعضاء وذلك كاف فلا دليل على الرائد في الثاني
 بالمنع من الاستحالة فان يجوز ان يكون احدهما حالاً في الخلق ومقتضياً الجملة
 حكاه وهو الجواب عن البنية بنية الميت غير صحيحة لعدم ان تردد الروح
 الذي هو شرط في صحة الفعل المشبهة الثامنة في ان القدرة قبل الفعل لا
 وهي ما وجدها قبل الفعل واستدامتها بعده وهي محتو الاعضاء

وقد نفى فيكون القدرة قبل الفعل ويلزم منه تكليف ما لا يطاق وحدوث
 قدرته قبل او قدم العالم واثبات امر مستغنى عنه لان الحاجة اليها وجوده
 وقد وجد **اقول** ذهب المعقولة والاول الى ان القدرة متقدمة على الفعل
 وقالت الاشعرية انها مقادير الشيخ ابو اسحق لما جعل القدرة عبادة
 عن البنية السليمة وهي موجودة قبل الفعل وبعده لم يمتنع الى البحث مع ^{شاعرة} الا
 في قدمها وانما ذكر ما ذكر من ابطال قولهم بناء على انها معنى كما ذهب اليه
 اصحابه واستدل على تقدمها بوجوه الاول ان الله تبارك وتعالى خلق الكائنات بالايان
 حال كونه مظلوم لكن قادراً عليه لزم تكليف ما لا يطاق وهو بطء بالاجماع فوجب
 ان يكون قادراً على الايمان حاله الكفر وليست تلك حاله الايمان والقدرة
 متقدمة الثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم العالم او حدوث قدرته
 الله ثم والفسان باطلان بالاجماع فالقادر بطلان الثالث العقل انما يحتاج
 الى القدرة لا لاجاده فعند وجوده يكون مستغنياً عنها فلا يقع لها فلا يكون
 قدرة واحتجوا بان القدرة عرض لا يبقى فلو تعلقت بقيت والجواب المنع
 من الملازمة ومن صفة بقاء الاعراض ومن اثبات امرنا ندخل على البنية واخر من
 بعض المتأخرين على الاول بان وارد على المعقولة لان حال حصول القدرة
 لا يمكنه الفعل حال حصول الفعل اذ لا قدرة له عليه وعلى الثاني ان النور
 في وجوده افعال الله تبارك وتعالى هو تعلق قدرته بها وبان حدوثها واما التعلق
 السابق فلا اثر لها التبر وهذا لا يمكن تحقيقه في قدرة العبد وعلى الثالث

الى ان القدرة قد لا تتعلق بشئ والمصاحاح ذلك لان القدرة هي التي
بها الفعل فلا بد لها من متعلق واللام يكن قادرا اجمع الخالف بان الم
قادر لا متعلق له والباري قهر في الازل قادر ولا متعلق له والمجاب
غير الاول ان الم متعلق لانا اوجبا تعلق القدرة على بعض الوجوه والمنع
عند ذوال المنع قادر وكذا الباري قهر في الازل اذا ثبت هذا فنقول
متعلق القدرة هو الحوادث لا غيرها لان الواقع بحسب تصورنا وادوا حينا
انما هو الحوادث خاصة فهو المتعلق **المسألة الحادية عشر** ان القدرة غير موجبة
للفعل قال وليست موجبة فالانرا اذا خلق الله ثم في الضرب الامي
قدرة على الكتابة ان يكتب وايضا فان كانت علته لم تتعلق الا بالموجود
فان كانت سببا وجب ان لا يستطاع رد المقدور وكلها باطلان
اقول ذهب المقلد الى ان القدرة غير موجبة للفعل خلافا للاشاعرة
واستدل الشيخ بوجوب جميع الاول ان القدرة لو كانت موجبة لكان اذا
خلق الله ثم في الضرب الامي القدرة على الكتابة وجب ان يكتب لان العلم
والقدرة متغايران فان حمل العلم المختص بالقلب وليس هو محلا للقدرة
واذا تعابر الحلم يتناها وفيه نظر فان لقائل ان يقول يجوز ان يكون العلم
شرا طاق محذور وقع المقدور بالقدرة الثانية ان القدرة لو اوجبت الفعل
لكانت اما علته او سببا او الاول بطل لان العلم لا يتعلق الا بالموجود كما لمعني
الموجب المحرك المقارن له والقدرة لا تقادرن الفعل على ما تقدم والثاني

والثاني بطل لانا عند وجود السبب فنخرج عن اختيارنا ولا نقدر على رد
كالا عتاد ولا نقدر على رد حركة الجسم عند حصوله ونحن نعلم القدرة على الشئ
ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتر كره يمكننا رد المقدور مع حصولها **المسألة الثانية**
في ان القدرة غير باقية قال وفي غيرها باقية لا تستحال لقيام المعنى بالمعنى وهو موجود
قبل الفعل بزمان واحد فاذا وجدنا معنى منها عن مقاديرها **اقول** ذهب الاشاعرة
والبعثاديين من المقلد الى ان القدرة غير باقية وشك السيد المرتضى في ذلك
وذهب جماعة من المقلد البصرين الى انها باقية واختار المصنفه **ابن حبان الاول**
تفرعا على القول بانها معنى لانها غير باقية لان البقاء عنده معنى فلا يمتنع
بالقدرة لا تستحال لقيام المعنى بالمعنى وهو ضعيف لما تقدم واجتج البصر في
بحسن ذم من منع الوديعه وان بعدت ولا يحسن الا والقدرة موجودة فلو كان
باقية وفيه نظر لان العلم بحسن وان تعددت القدرة والقدرة عند من استبها
معنى موجود قبل الفعل بزمان واحد وهي متعلق بالفعل وان كان معدوما
كمتعلق قدرة الله ثم بالفعل حال عدمه ثم لا يزال بتحديد قدرة بعد اخره
عند القائلين باشتاع بقاها الى ان تشاؤ الفعل المدخول في الوجود او
يبقى ذلك الى ذلك الوقت عند القائلين بقاها فاذا وجد الفعل استغنى
عنها وعن مقاديرها لانه انما يحتاج اليها في الحوادث وقد حدث المقصد **الثاني**
في التكليف وفيه مسائل **الاول** في شروها قال القول في التكليف من جهة شرا
التكليف العقل والقدرة والعلم بما كلف به وان لم يكن من العلم به **اقول** التكليف

بحث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام ولشرط
منها ما هو راجع الى المكلف فهو كونه عالما بما يعنفه الا حال لئلا يكلف
بالبيع وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب والا لما كان يتعسر فيكون
علما وان يكون قادرا على افعال الثواب وان يكون حكيما لا يفعل الشيء ^{بطل} ولا
موجب وقد معنى بيان ذلك كله فلما اهل المصنف ذكرها دالة من جملة
شروط التكليف فيها على وجود شرط اخر قد ذكر المهم المشروط الواجبة
الى المكلف وهو كونه عالما وقد مر تفسير العقل الذي ضابط التكليف لان
تكليف من ليس بمعاقل متعذر وان يكون قادرا على ما كلف به فالله يكلف
ما لا يطاق وهو صحيح وان يكون عالما بما يكلف به او ممكنا من العلم ^{بالعلم} والالتزام
تكليف ما لا يطاق وانما لم يتقرر على العلم لان الجاهل بالله قد تمكن من العلم
وهو مكلف به وبها مشروط اخر ذكرناها في كتاب المناهج داخل تحت هذه
المسئلة الثانية في ماهية الانسان قال وما يشير اليه الانسان بقوله انا
هذه البنية والجملة لان الاحكام ترجع اليها والادراك يقع لها والافعال المتبعة
تظهر في افعالها وليست شينا في القلب واللام يصح تحريك يد المريض منه
اقول لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى ماهية المكلف ما هي وقد اختلف
الناس في ذلك فالذي اختاره المصنف انه هذه البنية المحصورة والجملة
المشار اليها وهو الذي يغيره بقوله انا فاعلمت وهو اختيار السيد المرتضى
واكثر المعتزلة وذهب الشيخ ابو سهل بن بويه من اصحابنا والمفيد وغيره

البيان انه الى ان يثبت مجرد منه مشا واليه بالحق متعلق بهذه البنية تعلق
العاشق بمسوقة لا تعلق الحال بالجلد وهو مذهب محقق الاول واخاره
معهم من المعتزلة وذهب بن الرازي الى ان جزء لا يتجزى في القلب وقال
جماعة من المتكلمين ان المكلف هي الاجزاء الاصلية في هذا البدن لا ينطبق
اليها الزيادة والنقصان باقية من اول العمر الى اخره اجمع الشيخ ابو حامد
بان الاحكام كاللذة واللام والادراك يرجع الى هذه الجملة ولهذا اذا حسنا
حرارة ادركناها بحس المس واذا فعلنا فعلا مباشرا ظهر في الاطراف ^{هذه}
الاثار انا ما هي ماهية فعل على ان ماهية الانسان هي هذه الجملة ثم ان الشيخ اطلق
قول ابن الرازي بان ما عدا ذلك الجوز يكون ميتا اذا ما هي الانسان هي
الدراك وذلك اسارة الى الجزء الذي لا يتجزى فيكون ما عداه ميتا فلا يصح
من المريض تحريك وفي بعض النسخ والا يصح تحريك يد المريض من روده
ان الانسان لو كان عبادة عن الجزء الذي لا يتجزى في القلب لكان فعله
في اطرافه مجرد الاحتجاج فكان المريض المؤلف الذي انتهت حاله الى تقدير
تحريك اليد قادرا اليه قادرا على ان يتحرك في يده التحريك من ذلك الجزء
الذي لا يتجزى والتالي بكونه لم يقدم مثله واظن ان الثانية اجمع واجبة الاول
بان العلم بما لا يتقسم غير منقسم فكله غير منقسم وكل جسم او جسماني فهو منقسم
فالجلد ليس احدهما ويعاد منون بالنقطة والوحدة والاعتدال بالهما غير سادس
يا في العلم فان لم اتفهم على دليل بان العلم من الاعراض السارية ^{للك} **المسئلة**

في بيان حسن التكليف **قال** وفعال الصانع لا بد فيها من الاغراض والا كانت
 عبثا والفرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل اليه الا ببر اذ يتبع الاستيلاء
 بالتواكب وتكليف المعلوم كنه حسن لاجل التعريض وكنه من قبل نفسه لا من
 الهدم ثم لهذا يحسن منا ان ندعو الى طعام من نعلم امتناعه والى الخبز من نعلم
 من نعلم اياه **اقول** في هذه المسئلة ثلث مباحث **الاولى** ان افعال الله تعالى معللة بالاعمال
 ولما كان هذا البحث مقدما في بيان حسن التكليف فندبر المعنى وهذا الحكم
 بين المعقولة خلافا للمجربة فانهم نفوا الفرض في افعال الله تعالى وجعلوها موجودة
 على سبيل العيب والاتفاق والمقولة لا لو اكل فلان لا بقا ونزول وغاية
 فهو عيب وسفاهة ثم من ذلك ما حجب الاسماحة بان كل فعل
 لفرض فانزله على نقص ما عليه واستكمال ذلك الفرض وهو ضعيف جدا
 لان الكمال والمقصود خطا في لا يجوز الاستدلال به في المقامات العلمية
 وعلى تقديره فالفرض عندنا هو علمه ثم باشتغال الفعل على المصلحة العائدة الى
 عبده لا اليه ثم **الحث الثاني** اثبات الفرض في التكليف لا نهض من افعال الله تعالى
 فالفرض لا نهض على ما تقدم فنقول ذلك الفرض لا يجوز ان يكون لا فورا ولا
 ثم غنى فلا بد وان يكون هو التعريض للنفع ولا يجوز هوذا الله تعالى لا نهض
 مطلق فيبقى ان يكون عارضا الى العبد ولا يجوز عوده في الدنيا لان العاجل ليس
 الا لاما فيبقى ان يكون في الآخرة ولا يجوز ان يكون ذلك النفع ما يصح الابتداء
 والا كان توعد التكليف عبثا ونفع لا يصح الابتداء به وذلك النفع هو الثواب

المقدار

المقادير للعظيم والاحلال الذي لا يقع فعله ابتداء من دون الاستحقاق
 وذلك يقتضي حسن التكليف **الحث الثالث** في حسن تكليف الكافر هذا
 الامامية كافر وبما في المقولة خلافا للمجربة والدليل عليه ان التعريض
 للنفع العظيم موجود في حقه ثم لان الله تعالى عرض المؤمن للنفع فكذلك عرض
 الكافر بالتكليف فكان حسنا وعلم بعدم ايمانه لا يؤثر في هذا ان كنهه فانه
 يحسن منا ان ندعو الى طعام من نعلم امتناعه منه وندعو الى الايمان من
 نعلم انه لا يفعل احتوايا نهض علم انه لا يؤمن فكان تكليفه قبحا والجواب قلنا
 ان العلم به لا يؤثر في استحالة التكليف **المسئلة الثانية** قال وقد ذكرنا انه لا يفعل
 الشيء فلا يجوز منه ان يكلف عباده مالا يطيقونه كما لا يجوز عنا طلبة الجاد
 والعلم لا يؤثر في العلم بل يتعلق به على ما مر عليه فكل فرض فرض يقتضي
 فرضا في الاذل لو افعه اذ لم يكن كل لكل لا يجوز الا تكليف مالا يطيق
 ولم يقل به احد من العقلاء **اقول** اتفق الامامية والمعتزلة كانه لا
 استحالة ان يكلف الله تعالى مالا يطيقه وخالف فيه المجربة فانهم جوزوه
 لنا ان تكليف مالا يطيق قبيح فانه يقع منا ان تكلفنا لا على نفع المصالح
 والمفعل الطران في الهواء والعلم بذلك ضروري والله تعالى قد بينا انه
 حكيم لا يفعل القبيح فلا يجوز منه ان يكلف مالا يطيقه كما لا يجوز عنا طلبة الجاد
 احتوايا نهض علم من الكافر امر لا يؤمن فلو آمن لنزاعنا بعلومه تعالى
 جهلا وذلك محذور المستلزم للتحريم واجاب الشيخ عنه بان العلم تابع فلا يؤثر

الكلف يقتضي إيجابه كالتكليف ثابت فاللفظ واجب بآمر
ان من دعي منه الى طعام واراد تناوله وعلم انه لا يقدم عليه الا بفعل
يفعله الداعي من سياسته او تأديب فان من لم يفعل ذلك كان ناقصا
لفرضه مبتلا المراده وجاريا مجري منعه من التناول ذلك التكليف اذا علم
ان مع هذا اللطف يكون العبد ادعى الى ما كلف به ومع تركه يكون اقرب
من الاستعلاء فان من لم يفعله كان ناقصا لفرضه وهو مخ الثاني ان ترك
اللطف ففسده فكون فعله واجبا اما انه مفسدة فلا ان ترك اللطف
في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة الثالث القدرة على اللطف
ثابتة والداعي موجود لان الداعي الى الفعل يكون داعيا الى ما لا يتم الفعل
ومتى اجتمعت القدرة والداعي وجب الفعل احتجا بان التكليف يقتضي
ولا يجب على المتفضل بلوغ الهاتين مع الثاني انه لو كان واجبا لفعله
والتالي يعلم والا لامتناعه لعدم مثله والجواب عن الاول انه لا فرق بين
المتفضل والواجب فان من فضل بالضيافة وعلم لها لا يتم الا بالاشتغال
فان من لم يفعله هذه العقلة لم يفسدها وعن الثاني ان اللطف لا يقع عنده
الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة **المسئلة الثانية** في انه لا يجوز فعل
بالصحيح قال ومن لم يفر في فعل صحيح لا يحسن تكليفه له ودان الامر بين
امرهم متعين اقول اذا قدرنا ان الله ثم علم ان لطف المكلف في فعل
صحيح لم يجوز ان يكلفه لا احتياجا للصحيح انه لا يجوز لان الامر دائر بين
امرهم

في المبتدع والالزام ان يكون الله ثم قد اذكر ثم ما ذكر ثم مفعول الله
 علم في الاول ان الكافر يكفر وان ايمانه ممكن فلو ان لم ينقلب العلم جهلاً
 بل دل ايمانه على ان الله ثم قد كان علم في الازل انه يؤمن واي فرض
 فرضته اقتضى في الازل فرضاً مطابقاً له اذ لو لا ذلك لزم ان يكون
 الله ثم لا يكلف احداً الامم الا بيطاق لان كل واقع او معدوم معلوم
 والعلم يخرج من المعتدلية وذلك لا يمكن بل يقال به احد **المفصل الثاني عشر** وفيه
 في اللطف وفيه مسائل **الاول** في حقه **قال** اللطف امر بفعله الله ثم بالمطف
 لا فرضه يعلم عند وقوع الطاعة ثم ولا لولا لم يطع **اقول** هذا احد اللطف
 وقد حده قدر ما يذهب مقتضى الى الطاعة ومبعدة عن المعصية ولم يكن له
 حظ في التمكين ولم يبلغ به التيسر الى الاجل، فالله ليس لطفاً لان لها
 حظاً في التمكين والاجل، بما في التكليف **خلاص** اللطف وهذا اول من حد
 الشيخ لان قوله يعلم عنده وقوع الطاعة يقتضي ان لا يكون للكافر لطف
 وهذا بطم وقد قسم المقترلة اللطف الى قسمين احدهما ما يختار عنده
 الطاعة ويقوى داعية اليها والمفسدة ما يقابل اللطف وهذا على ما
 في **الفتاوى** اما مقترلة او اما ما يختار عندها **الفصل الثالث** في وجوبه **قال** فهو
 واجب الفعل لان قاعده التكليف تقتضي اجابته كما تمكن وان تركه
 لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة **اقول** اتفق الامام
 والمقترلة على وجوب اللطف وخالف في المبحر لما وجوه الاول ان قاعده

مستعين على تقدير التكليف فيكون التكليف مستغابا ^{مكلف} ان الله ثم اما ان
 ولا يفعل اللطف فيكون قد حرمه لطفه مقدرا عليه والتكليف مع منع
 يتبع او يكلفه يفعل اللطف فيكون قد فعله فعلا فبما هو متنع عليه ثم
 في احتمال ان يكلفه ^{المكلف} **المسئلة الرابعة** ان لم يتم لا يحسن منه العقاب عند منع
قال ولولم يفعل القديم لطفه واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف لانه ^{لمنع}
 يفسد وكان الضار منسوبا اليه لا الى العبد **القول** ادلم يفعل الله تعالى
 اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على ترك ما كلف به لا فانه يبين ان
 اللطف يجري مجرى التمكن كما لا يحسن عقابه مع ترك التمكن فكذلك ما قام
 مقامه لان المنع من اللطف حله بالمكلف على المسئلة فيكون وقبحها ^{منسوبا اليه}
 لا الى العبد وكل ذلك في **المسئلة الخامسة** في الاصلح في الدنيا **قال** والاصلح
 واجب في الدنيا اذ لا مانع من تركه بخلافه وانهم تقدم وقبحه ينقص خفيه
 القادره لا لخلال منه ثم بواجب لانه انما يحرمنا ذلك لعلنا وجوده
 فيه وهكذا نقول في من الطفل البهيمة واهل الجنة منزهون عما ينقص
 وزياده الشهوات فيعبر الى زياده النبي وكان مفسدة من هذا الوجه ^{في الجنة} الشكر
 المتعلق بهذين لوجوده في الثواب والاعراض وهذا الاستبعاد
 بمثلها وانهم يشكروا على الاطاف الدنية مشهور وقول ابراهيم واجنبى
 ويحان بعد الاضام معلوم وكيف يحسن من الحكماء العالم ان يمنع
 الانسان الصادي من بحر ملكه او يمنع من السكون والاستقلال ^{لأنه اللطف}

بطلاده ولقط ما تاتى من جنه او الانتفاع بما يلزم من مأكله وغيره ^{الصالح}
 ذلك خزان الدنيا هو بان لا يمنعا **القول** اختلف المكلون في الاصلح في الدنيا
 هل هو واجب على الله ثم ام لا وذلك كما امر اذا علم الله ثم امر ان اعطى يد
 الف ويظهر درهم انتفع به وليس فيه مضرة ولا لاحد ولا مفسدة ولا وجب ترجيح
 شيئا او اسحقية الى وجوبه وهو مذهب الفقهاء ^{المكلف} والحق القاسم البحتي
 وقال باقي اصحابنا والبريون من المعتزلة والاشاعرة انه لا يجب واجبه
 الشيخ بوجوب الاول انه لا مانع من فعله فيجب اذ الداعي وهو عليه بالتمالك
 الفعل على المصلحة موجودا والصارف وهو وجود البقي منفى فوجب الفعل
 لان العقلاء يعيدون من لم يفعل ذلك بخلافه والله ثم اكرم الاكرمين
 فوجب صدوره عنه الثاني ان حقيقة القادر هو الذي اذا وجدت القدرة
 وتحقق الداعي انقضى الصارف وجب الفعل وقد بينا ان الله ثم قادر
 على كل مقدور وعالم بكل معلوم والصوارف مستغنية فلو لم يتحقق الفعل
 لا تنقص معنى القادر لا يبق لو كان الاصلح واجبا لكان الله ثم علوا ^{واجب}
 لا ثم قادرا على الا يتباهى من المنافع لكل فترافها الله ثم علوا هو القادر
 على الا يذهب منها احاد بالشيخ عنه بانه ثم انما يحرمنا ذلك لاشتماله على مفسدة
 لا فعلها فمن وذلك يخرج عن باب الاصلح لا يبق عليه وجوده بنفسه في
 المنافع تاتي في المكلفين فلو فرضنا طفلا خلقه الله ثم في موضع لا يطعم عليه
 مكلف او يهيء لا يطعم عليها احوافا نرجب عليه افا صر الجود عليها ولا مفسدة

فبما لا يحد من المكلفين اجاب الشيخ عنه بان خلق مثل هذا الحيوان لا يقع والا
لزم ما ذكرتم اما ما شئتم من الحيوانات والاطفال فانما لم يجب فاضرة
المجبر عليها الا شئنا ان لا يكون المكلفين لا يتقوا هذا يستقيم في الدنيا
اما الاخرة فلا مفسدة هناك فكان يجب عليه ثم ان يبدى شهورهم ولما كان
وذلك يؤدى الى ما يشاء اجاب الشيخ عنه بان زيادة الشهوة انما يكون
مع زيادة البنية فكان يجب ان يبدى بشهواتهم الى ان يصير احدهم كالحمل العظيم
وذلك منفعة غاية الشكر والحمد فما يوجب الشكر لا يتقوا لو كان الاصل
واجبا لما استحق الله ثم الشكر عليه لا يصير كقضاء الدين اجاب
الشيخ عنه بان التواضع والحياء عندكم مع ذلك انما تشكروا عليها لا يتقوا
انما تشكروا على فعل سبب الثواب وهو الخلق والتكليف اجاب الشيخ عنه
بان مقابلته بمثل ما شئتم لا يرضى منا وكلفنا وايضا فانما تشكروا تعالى
على الاطعام الذي يتبع مع الخلق واجبه وبينان الشكر على الاطعام الدينية
انتم شئتم وبين الناس ولا ان ابراهيم ثم ما ل الله ثم ان يجنبه وينبذ عبادة
الاصنام فقد ما ل الله ثم ان يطيع له فيجنبه لكفر ثم ان الشيخ قد تعجب من
عدم القول بالا صلح فقال كيف يحسن من العاقل ان يمنع الانسان العباد
من حجر يملكه لا يقل شئ منه او يمنع من السكون والاستقلال بل قد داه
او ان يلقط ما تناثر من حبه او لا انتفاع بما يلقطه مما ياكله رغبة عنه ولا
ان ملك الله ثم كالمجرى لا ما يتناول الانسان ما ينقصه عليه فكمن

مع
شهر

الحجة المشافرة والشيخ كثيرا لا مثله استطاع ان يبين مسائل اربع في التوحيد
المسألة الاولى ان يكون ثم عالم في الازل قال فكيف من التوحيد غفلنا عنها في
الصانع عالم في لم يزل لا يزل ويجدد له ذلك لقامت به الحوادث واستحال
ان يحدث العلم الا وهو عالم **اقول** ذهب هشام بن الحكم من علمائنا على ما نقل
عنه الى ان الله ثم يعلم الاشياء المتغيرة بعلم متجدد لا اولى وباقي الامامية
على خلاف هذا وانهم عالم في لم يزل واستدل الشيخ بوجوبين الاول انه
لو تجددت هذه الصفة لكان الله ثم محلا للحوادث وقد سلف بطلان الثاني
ان لو تجددت له هذه الصفة لكان عالما قبل حدوثها والثاني بكم فالقديم
بيان الشوط بان العلم احكم الاشياء لا يحد بشئ لبطان المعلوم ولو كان
محدودا لكان فاعلم عالما فاعلم ان كان غير الله ثم لم ان يكون الله ثم
منفعا عن غيره وهو موجود وان كان هو الله ثم كان عالما قبل تجدد العلم
واما مطلق الثاني فلا استحالة الجمع بين التخصيص **المسألة الثانية** في كون تعالى
قد رآ في الازل قال وقد رآ في لم يزل لا يزل ويجدد له ذلك لكان متغيرا
اما هو ولم يزل منه سبق القادمية او غيره ولا بد ان يكون خلقه وكيف خلقه
وهو غير قادر **اقول** يدل على قدم كونه ثم قد رآ وجان الاول انه لو لا ذلك
لكان محلا للحوادث وهذا الدليل لظهوره لم يذكره المصنف استغناء بما ذكره
في باب العلم الثاني انما لو تجددت قد رآ في لم يزل في احوالها اما ذاتها او
غيره فان كان ذاتها ما بالاحجاب والاختيار لزم سبق القادمية على القادر

فان كان العلم بالاختيار
ذلك ان كان العلم بالاختيار

فاما ان يخلقه ^{قد} هذا خلف وان كان غير كان من خلقه ثم ولنا خلقه بالقدره فلنم سبق
 القادرية على نفسها اذ ان يكون خالقا من غير قدره وهو **المسئلة الثالثة**
 في كون حيا اذ لما قال دحي فيما قيل لداخل المعاني **اقول** اذا ثبت كونهم
 قادرا على الازل ثبت كونهم حيا لان المعنى بالحي هو الذي لا يستحيل
 ان يقدر ويعلم بشيئها يقتضي نفى الاستحالة بالضرورة **المسئلة الرابعة**
 في الجواب عن كلام هشام **قال** وعالم بان العالم معدوم حال عدمه لا يتغير
 لان علمه كذا في حاله المحض ومنه وعلمه في غيره كذا في اخرى وقد ذهب قوم
 من مشيخوا الى حدوث العلم وذلك فرعا من تكليف المعلوم كغيره وقد
 دللنا على حسنة **اقول** اجتمع هشام بن الحكم على ان علمه ثم متجه ما نزلنا علم
 بعدم العالم وقت عدمه فاذا وجد بان بقي علمه بعد ما كان جهلا تعالى الله
 عن ذلك وان زال وتجدد له علم بعد نسيه العلم اجاب الشيخ بان علمه
 بعدم العالم انما كان مقرا بما ثبت عدمه وعلمه بوجده مفروق بوقت العلم
 لم يتغير لان عدم العلم وقت عدمه لم يتغير وكذا الوجود فهو في حاله الوجود
 علم بان العالم معدوم في الوقت الذي قبله الوجود وبعده وكذا البعث
 في الوجود فلا يتغير ونقل الشيخ من هشام انه انما صار الى هذا المنهج لان
 يؤدي الى قبح تكليف الكافر لان من علم الله ثم كفره كيف يحبس منه ان
 يكلف والتكليف واقع بالاجماع والعلم بالكفر قبل ثبوته مستف ما جاب
 الشيخ ابا اسحق ربه بان التكليف حسن وان علم الكفر وقد تقدم **الفصل الثاني**

في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها وفي مسائل **المسئلة الاولى**
 في الاعتراض على القدرة والجواب عنه **قال** القول في تتبع اعتراضات مخالفينا
 في التوحيد على طريق الاشارة الجميلة احالهم في العذر عن ابطال الوجوب
 عدم الصدور على ما ع يلزم من ان لا يوجد العالم لا استحالة لعدم القدره واحالهم
 العالم على ما ع لصادره من الوجوب بكم لوجوب صدوره مثلا له بغير كلنا
 فلا بد من تخصيص غيره والكلام فيه كما في الاول والقيح في القادر الا ان
 باستحالة عدم العالم فاسد لان السدود قد ر على الشيء ولكن المانع صفة
اقول اعلم انا اسد لنا على كونهم قادرا بان لو كان موجبا لزم عدم العالم
 وهو لا نأبينا حدوثه وود الشيخ عليه مع الاعتراضات السابقة بلسنة
امولة الاولى لا يجوز المؤثر ان يكون المؤثر موجبا ولا يلزم من قدمه عدم
 العالم لان الاثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاع المانع فلا يلزم
 من تحقق المؤثر تحققه ما لم يتحقق المانع فلم لا يجوز ان يكون هناك مانع يمنع
 المؤثر من التأثير في الاول ثم فيما لا يزال يرد ذلك المانع ففعل المؤثر
 وان كان موجبا وحاصل السؤال انهم اعتقدوا عن ابطال الوجوب الجواب
 على المانع المتفق لا تنافي الا لزم مع الاجاب والجواب ان المانع في كونه
 قدما يستحيل عدمه ابا يلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم
 واللازم ما طلب بالضرورة فالمراد **مسئلة الثاني** ان لا يجوز ان يفي في العالم
 وان كان قادرا لكنه ممكن مستند الى علته واجبه لذاتها وهذا السؤال

هو طلب الدليل على نفي الواسطة واجب المقصود به بان العلة الواحدة
قد يقتضي اثنين واكثر فان العلة الواحدة لا ينصرف اثرها في معلول واحد
واذا جاز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد فخصيص المؤثر الواحد
بالصدور ذاتا واحدة دون ما زاد يفتقر الى تخصيص اخر ويستلزم
وهذا الجواب فيه نظر والاقرب في نفي الواسطة ما تقدم **السؤال الثاني** قلوا
لو كان الله قادرا في الازل لا يمكنه ايجاد العالم فيه اذ هو شأن القادر
كمن العالم يستحيل ان يكون ازل لانه لا يكون مقدورا واجاب الشيخ بان
لا يستلزم التأثير ولا امكان التأثير الا بحسب الماهية لا بالنظر الى حصول
الاستعداد والتمام بانقضاء الموانع وحصول الشرائط فان مشدود الزمان
قادر على الشيء وان لم يمكنه حصول المانع كلك الازل المانع من التأثير
فهي مانع من ثبوت القدرة **المسئلة الثانية** في تحقيق معنى كونه مسميا بصيرا
قال وليس مسميا بصيرا بسمع وبصر لان الابصار اتصال الشعاع بسطح
المرئي فلا يعقل الا بالاجسام وتفسيره بان مرئي لا اثر فيه فاحد لا مرئي
لمعنى لا يتحقق فيه فلا مجال له على الشاهد بل هو العلم فقط **قول** قد مضى
الحوادث في كونه معنى كونه مسميا بصيرا واعلم ان الاول انكروا ذلك لان
السمع والبصر انما يكون بالالات الحسية وهي مستحيلة في حقهم فلا حيلة
نقوا عنه هاتين الصفتين والمشكلون انهم قالوا في الجواب عن ذلك قال
قوم ان السمع والبصر وان كانا في حقنا بالالات لكن في حقهم ليس كذلك

كما اننا لو جددنا فيمكنه احيانا فلا يلزم مثل ذلك في حقهم قوله الخ
ان معنى كونه مسميا بصيرا علم بالمسموعات والمبشرات اذا وجدت وهو
المرئي اختاره المقصود به وبطل الاول بان الابصار هو اتصال الشعاع بسطح
المرئي وذلك لا يعقل الا بالاجسام فلا يجوز ان يكون المرجح الامير الى العلم
وبطل الثاني بان كون الواحد منا حيا لا اثر فيه ليس بمقتضى الادراك
اذا قدم الامر امره في ذلك يكون مثله للوجود في نفس المقصود الادراك
فينا الاول الحواس وهي متغيرة عنه ثم فلا يجوز لها ان تكون في ذلك مع ان
دليلهم على كونه مسميا بصيرا هو القياس على الشاهد بمشاهدة كونه حيا
لا اثر فيه **المسئلة الثالثة** في تحقيق كونه مسميا بالارادة على قصد
بهم لا مرئي دليل عليه ولا يمكن خلقه الا في محل معارض خلقها في حجاب ومنع
لعدم الشرط بعكس ملهم بالا بطل لانهم نفوا الشرط وعليه ما زاد عليه
قد ثبت فيما مضى من هذا الشيخ انه اسحق في الادادة وانها عبادته
وانت جاعلة منقذة اذلة عليه كصفة المرئي منا لكن اختلفوا في ذهب
قوم الى انها موجهة لا في محل اختاره السيد المرتضى به واكثر اصحابنا
وقال الكلامية انها صفة ذاتية واستدلوا على ثبوتها بالقياس على القصد
الحاصل لنا فان لما كانت ايضا ناجية وقوعها وقت وقوعها وقيل
انصرفت الى محض هو القصد والادادة فكذلك ايضا المسمي وبطل الشيخ به
ذلك بان اصح الافعال عندكم لا تقع منا لانكم مجبرة تكليف بجمع القياس

على ما لم يثبت اصله فانه لا دليل على جواز التقديم اذ لا خبر فيها اما السيد
فقد استدلل على مذهب بان الاداة لو كانت قد بتر لزم قدم المبدأ ^{للتحقق}
المستقى وهو القدرة والاراعي وان كانت محدثة فان كانت في ذاتها لم
كونتم محل الحوادث وان كانت في غيره فان كان حيا دمج حكمه اليه
وان كان جامدا لزم وجود الشرط بدون الشرط اعني الحياة فوجب ان يكون
لا في محل وابطال الشيخ الواسطي به ذلك بان خلقها لا في محل معارض
بخلقها في جامد وما ذكرتموه يرجع عليكم بالا بطلان فان شئت الا سادة
لا في محل قول يشوب الشرط ونفي الشرط ^{يعني المحل للمشكلة الثانية}
في ابطال قدم الكلام قال وليس بتقديم الكلام وتقسيم الخضم ذلك الى امر
يحل فيه اذ في غيره وابطال الثاني بوجوب الاشتقاق ثم وك من الاشياء
القائمة بالجم لا اشتقاق كراية الكاخر وغيرها وايضا فالوجوب بطور
عندهم لا يترتب من السمع **اقول** قد بينا في معنى مذهب الاشاعرة
في الكلام وانهم اشقوا معنى قائما بالنفس هو الكلام وزعموا انه قدم وقد
معنى ابطال ذلك واحققت الاشاعرة عليه بان كلامهم اما ان يكون
قائما بذاته ثم يكون قد لا مستحالة لقيام الحوادث به وان كان قائما بغيره
وجب ان يشق لذلك الغير منه اسم ويكون المسكلم هو ذلك الغير ^{الله}
واصره الشيخ عليه بالمنع من الاشتقاق فان كثيرا من الصفات القائمة
بالجم لا يشق لها لها منه اسم كافعال الوراخ وايضا فاجاب للاشتقاق

عندكم بكم لان اللغات عندكم توفيقية ولم يرد الى المتكلمين التوقيف في ذلك
والله نعم لا يجب عليه شيء عندكم فطلب كلامكم بالكلية ^{المشكلة الخامسة}
في ابطال دليل الاشاعرة في الرؤية **قال** والوجود في الرؤية بطلان لوجوب
رؤية الرؤية بغيرها وروية الطعام والرائحة وايضا فالوجود مختلف لا في عين
الذات والفوات متساوية وهو مخالف لها ^{الاشاعرة} في اقد بنينا فاسلف مذهب
في كونهم مريضا وديلمهم عليه من ان الجوهر والعرض يشتركان في صحة الرؤية فلا يلايد
من مله مشتركة هي الوجود وهو ثابت في حقيقة ثم وابطال الشيخ به ذلك بالنقض
بالرؤية نفسها فانها موجودة ولا تقع رؤيتها وكل الطعام والوراخ ^{وهي} فيها
الحا في المعقولة الثاني والاعيان التي لا يصح الاشارة الحسية اليها وايضا
تختلف لان نفس الذات على ما مر فلا يلزم من كون وجودنا المتساوي ^{للمساواة}
ذواتنا علمه كون وجوده الخالف علمه لذلك الشيء ^{المشكلة الثانية} في جواب شبهة
المجربة في الحسين والتسبيح **قال** القول في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العلل
الزاهمة في مسئلة تحسين العقل وتفسير الكذب تحليل الشيء بطور لا يرفع لكن
الحسن القرمين ووقع فعل الرعية بحسب رادة الملك وكل العبد مع السيد
لا يطابق ما ذكرناه للوجوب الناصلة الزام الخضم ايجاد الجواهر لعل الوجود
المطردة بكم لان عقل قد رتب له لعل ولو ملك فن اين ان العلم فيه هو الوجود
دون غيره والعقل بالمشبه ليس بعلية حقيقة بل هو ايقاد حكم ^{الربيع} الرقيق
والزام الخضم لنا في التولد دفعا وجدا باحصالها فكان مقدورا بين قاديين

يتم لأهلها بمنزلة شخص واحد ويستحيل وقوع الانتقال بها وان قلنا أنه
 والقدرة على إيجاد اللاحقة في اللطف يتم لعدم وقوع الثواب المظم من التكليف
أقول هذه شبهة ردها الشيخ أبو إسحق رده عن الأشاعرة على التحسين
 والقبول وخلق الأفعال واللطف **الشبهة** الأولى على التحسين والقبول لو كان
 الكذب مثلاً فيقال لما اختلف بالنسبة إلى الآراء والفروض والمآلات
 فالعدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان الثاني أن الكذب قد يستحسن
 إذا تضمن تخليص النبي والولي من هذا العالم والجواب لا يتم أن الكذب هنا
 حسن بل الحسن هو المقرب إلى الإتيان بضمته مضمرة تعرف اللفظ من ظاهره
 هذا اللفظ لا السامع قال بعض المحققين ترك الجاء البني فصح والكذب يقع
 في الثاني أضعف مع الشعور بغيره نظراً لأن الموجب إنما هو الله ثم والله تعالى
 إنما يوجب لأحكامه المنع من جميع محبات المفسدة **الشبهة** الثانية لو استند إلى
 البنا من حيث وقوعها بحسب تصورنا وادعاءنا وهذا ينسحق بالبرهنة فانهم
 ينقلون بحسب قصد الملك كمن الصد مع السيد والجواب ما ذكره ولا يطابق
 ما قلنا من لانا أو حبا الفعل عند القصد والاراضي بخلاف الرعية والعبد فانها لا
 عن قصد الملك والسيد ودواها **الشبهة** الثالثة لو وجدنا الحركة مثلاً
 لا وجدنا الجوهر لأن علم الاستناد إليها هنا كما هو الوجود وهو حاصل في
 النوع اجاب الشيخ رده بان تعلق القدرة بالحركة لا يملك فيطلب اللاحق لما
 فلم قلتم ان العلم هو الوجود دون غير **الشبهة** الرابعة لو كان الله تعالى

يريد الطاعات كما ان اذا حلف المكلف ان يطيع الله ان شاء الله حائثاً أو لم
 والثاني يتم بالاجماع ولو كان الله مرياً حائثاً لا لمحصل الشرط والجواب انه
 ليس تعليقاً حقيقياً بل هو اتيان اليقين وضع عن اعتقادها **الشبهة** الخامسة
 الأفعال الموقلة مستندة اليها لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد الثاني يتم
 فالعدم مثله بان الشرطية ان الجبر الواحد اذا جبره فان حال مادته غير
 فاما ان تستند الحركة إليها وهو قول بالاجتماع **الاجابة** الى واحد منها دون الآخر
 وهو ترجيح من غير مرجع والجواب ان الحركة قابلة للسنة والضعف فالحركة الحائلة
 بها لما في من السنة لا يمكن حصولها باحد مما مجموعها هو العلة ولا استبعاد
 في تركيب العلة ويكون الشيطان هنا بمنزلة شخص واحد اذا اثره حركة معينة وحيد
 وقوع الانتقال بها معاً على معنى ان كل واحد علة تأثر في الانتقال الحاصل
 بها وان قلنا استنادها إليها كما نشأ عنه اشارة الى جواب ثان عن هذه
 وتقريره انما يمنع وقوع الانتقال بها لان الحركة شي واحد فلا يقع لها ما
 من المثال وكل واحد منها له مركز غير مركز صاحبه فاعلم الى حين غير الجبر
 فكله الآخر البروج لا يتبعها على اثر **الشبهة** السادسة المكنى اللطف لو ان
 انما قصد باللفظ إيجاد الداعي من المكلف الى فعل الطاعة والله ثم قد علم
 إيجاد الداعي من المكلف الى فعل الطاعة والله ثم قد علم ذلك الداعي
 من غير توسط فكون فعله عبثاً والجواب لو قلنا الله ثم قلت الداعي كما ان
 مجراً فلا يستحق المكلف لمصالحها فهو ينافي التكليف لنا اذا قلنا فلا

المكلف منه المطقة فانه سيقط هذا الحزب والمفضل الثالث ^{الشيء} في الوعد والوعد
 وفيه مسائل **المسألة الأولى** ان وجوب الثواب والعقاب سمي في القول
 في مسائل الوعد والوعد ليس العقل ما يدل على ثواب ولا عقاب لكثرة
 الحق المسمى لا يستحق العبد بها جزاء على طاعته وان استحق فلا دليل
 على الدوام عقلا ولا عقاب اذ لا يقتضي العقل تعذيب المسمى في الشاهد
 ابدأ **اقول** اختلف المتكلمون في ذلك فذهب جمهور المعتزلة الى ان
 استحسان الثواب والعقاب عقلي وذهب اخرون الى انه سمعي وهو
 اختيار الشيخ ان استحسانه واختلافه اليقين في دوامها فقال قوم انه
 عقلي واخرون قالوا انه سمعي اجمع الشيخ على انه لا يجب الثواب عقلا
 بان نعم الله كثيرة فلا يستحق العبد ما اذا المطقة ثوابا ابدى عليها كما ان
 المولى اذا احسن الى عبده بنعم كثيرة حتى امر السيد بفعل العبد ثم طلب عليه
 فعله جزاء فجع عند العقلاء فكذلك صورة التزام اجمع الموحدين للثواب عقلا
 بان الله ثم كلف المثلان فلا يد من منفعة في مقابلتها هو الثواب كما انه اذا
 انزل المنفعة وجب عليه العوض والا لزم الظلم فكذلك اذا لزم المنفعة الى
 والجواب قد بينا ان العبد لا يستحق على سيده شيئا في مقابلته فعلم
 لما امر به بديع من السيد اياه لا يجب ما انعم الله به ولا بد من عوض
 واذا وقع الفرق في الشاهد بين التزام المثلان وتو انزالها اتفق الا ان
 اجمع على عدم الدوام مع تسليم الاستحقاق لعدم الدليل الدال عليه

وهنا

وهذا يتم بعد ابطال ادلة الخصوم وقد اجمع ابو جعفر الاول ان الثقل ^{بالحسن}
 اذ اتمه فلو لم يستحق الثواب دائما لكان الثقل الدائم اثر عند العقل ^{الثواب}
 المنقطع فكان يصح التكليف لغيره ايضا لانه لو كان منقطعا لكان
 الثواب متا لما بانقطاعه وهو في القول بخلوصه عن الامم والجواب عن الاول
 انه مبني على ان التكليف انما يحسن للمعتزلة الثواب الدائم والثواب هو نفس
 النزاع سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق والثقل ثابت وقد عتذر ^{بالتو}
 الاستحقاق المنقطع على الثقل الدائم ولان الثواب يقاوم المقتضى ^{بالتجمل}
 في زيادة المنافع بخلاف الثقل وعن الثاني ان الثواب يحصل مع الشعور
 باقتضائه الشعور ^{بالحسن} واجمع الشيخ على ان العقاب لا يجب دوام
 عقلا فان المسمى في الشاهد لا يجب عقابا ابدى في العقل والانتقام منه دائما
 لا في هذا يقتضي فجع دوام العقاب وانهم يقولون به سمعا لا نافعول
 العقل لا يقتضي بوجهه بل يحكم بحسنه فاذا ربه السمع بشيئته وعلم ان الله
 لا يفعل العتيج ثبت حسنة في غيره من السمعيات ^{بالحسن} المسئلة الثانية في ابطال
 الاجابات قالوا والاجابات باطل لان العقل لا يقتضي محو الاحسان الكثير
 بالامانة القليلة ولا منافات بين الثواب والعقاب ولا ان انتفاء الاثر
 بالا حلف ليس اولى من عكسه وللزم الدور المشتمل لان الطاري ان اجب
 وبقى ادعى الى مخالفة ولا ثم فن يعمل مثقال ذرة خيرا وانه لم يق
 استحقال ذل الشئ منها اذ لا يقتضي له الا بالالزام وجوده حال عدمها

لوجوب وجود العلم مع العلول **اقول** اختلف الناس في ذلك فاذن ذهب
 اكثر الامامية وجامعة من المقابلة ابطال الاحاطة قال اكثر المعتزلة بالاحاطة
 ثم اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر محيط المتقدم وبقى وقال ابو هاشم ان
 محيط ويحيط وهذا هو الوازعة اجمع الشيخ رده على ابطال الاحاطة بوجه
 الاول انه يفتقر في الشاهد احاطة احسان المحسن دائما بفعله من المعصية
 والعلم بضره في الثاني ان القول بالاحاطة سبى على المناقات بين الثواب
 والعقاب ولا منافاة فيها فيبطل القول بالاحاطة وبيان عدم المناقات
 انها اما ان تكون في سببها او في استحقاقها او في استيفائها والكل بطلان
 اما عدم المناقات في سببها فلا يمكن ان تفعل طاعة بعض المحاريج معصية
 البعض الاخر ذمها واحدة واما عدم المناقات في استحقاقها فظن اذلا استحقاقا
 في شئ حتى لشخص واخر عليه حالة واحدة واما عدم المناقات في استيفائها
 فلا مكان الجمع بينها بان يفعله احدها قبل الاخر الثالث ان المعصية الطائفة
 ليست اولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس فاما ان لا يتقيا وهو
 المظن او يتقيا معا وهو باطل لما في الرابع انه يلزم منه الدور لان طريان
 الطاري مشروط بوزوال السابق لا سيما لاجتماع الصنفين فلو كان ذوال
 السابق معللا بطريان الطاري لم الدور ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور
 بطلان كل واحد منها لصاحبه يفتقر وجود كل واحد منها حال عدم صاحبه
 المتوقف على وجود صاحبه وذلك في اوقاف اذا استحال توقف وجود

كل واحد

كل واحد من الشيئين على صاحبه للدور كما في جانب عدم الخامس ان الطائفة
 اما ان يزيل الثواب السابق ويبقى ويتبقى ايضا والقسمان باطلان اما الاول
 فلعوله ثم من يهلك مثقال ذرة جزايره وانزال الثواب لم يبق العموم ثانيا
 واما الثاني فلا يلزم من اجتماع الوجود وعدم في الاستحقاقين وهو باطل
 ببيان المقصدين لئلا السابق وجود الحادث والمقتضى لئلا الحادث
 وجود السابق الطاري والعلم موجود مع العلول كما حصل الانتفاء لها وجب
 ان يحصل الوجود لها وهو **المسألة الثانية** ان عقاب الفاسق منقطع
 قال والناس من المؤمنين لا يخلد في النار لان ثواب طاعته قد بطل ان يحيط
 وبقا شرع تنقل من الجنة الى النار خلافا للاجماع ولا يترتب وصف نفسه بانه
 غفور رحيم فلو كانت الصفات مكفرة والكجاء غير مكفرة لبط الوصف فيهم
 فالجمع بين العمومين في الايتين المذكورتين واجب لا بد منه وعمومات المضموم
 ظم لا تنبذ العلم ومعارضتها فانها **اقول** ذهب كثير من اصحابنا الى امية ان
 المؤمن الفاسق لا يخلد في النار قطعا ويجوز ان لا يدخلها اصلا وقالت **الوجه**
 بالحدود اجمع الشيخ ابو اسحق المقم بوجه الاول ان مقتضاها افساد الاحاطة
 والثواب السابق مستحق والعقاب مستحق فلا بد من اتصال الله بآثاره **ان ثواب**
 ثم يعاقب فهو باطل بالاجماع ويعاقب ثم يثاب وهو المظن الثاني ان الله
 وصف نفسه بالغفور العفو الغفران واجمع المسلمون عليه فاما ان يشب هذا الوصف
 بالنسبة الى الصفات او الى الكبائر والاول بطلانها تقع مكفرة والثاني

اما مع التوبة وهو بكم لان الغفران واجب وبدها وهو المطلوب
 ان المؤمنين في قوله ثم نفي العمل متغال ذرة خير اياه ومن يعمل متغال
 ذرة شر اياه لا بد من العمل بها عملا بالاصل ولا يمكن ذلك الا بافعال
 التواب اليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب وهو المأمور احيى للمحرم
 بعموات الوعد كقوله ثم ومن يعص الله ورسوله يستعد حروده يدخله
 نادا خالدا فيها وقوله ومن يقبل موصفا متعلدا نجوا، محم خالدا فيها الا بها
 من الايات والجواب انه لا يبعد التعلق في العمل بد ظاهرا فيه لكن الظاهر
 قد نصا الى خلافه لئلا يلدق ببناءه في الآية الاولى على من يعص
 جميع الحدود والى من جعلها الايمان الثاني على من يقبل موصفا لا جلا
 وكل ما يذكر من الايات وانهم هي معا وصية بايات الوعد كقوله ان
 لا يفران بشرك برب ويعفوا دون ذلك لمن شاء وقوله ثم وان بك
 لذومغفرة للناس على ظلمهم وعلى سيد الخصال وقوله ان الله يعفوا الذين
 جميعا **المسئلة الثانية** في اثبات الشفاعة قال والشفاعة من النبي صحت
 في اهل الكبار متحققة لغير القاطع ولو جوب شفاعتها في النبي لولم يكن
 ذلك **اقول** ذهب مهابنا الامامية الى اثبات الشفاعة للنبي صلى الله عليه
 في اسقاط العقاب عن اصحاب الكبار وقال بعض المعتزلة ان شفاعته
 لم ليست في اسقاط العقاب بل في زيادة المنافع واجمع الشجرة
 بجميع الاول ما قال من قوله ثم ادخوت شفاعته لاهل الكبار من

الثاني لو كانت الشفاعة بما هي في طلب زيادة المنافع ككفا صاعين في الجنة
 والثاني بطل الاجماع نكلا المقدم احيى بقبوله ثم ولا يشفعون الا لمن
 ويقوله ما للظالمين من جهم ولا شفع يطاع والجواب ان المراد الا لمن اراد
 من المؤمنين والفاست مؤمن ان اراد في ايمانه وفي الثانية المراد بالظالم
 الكافر ولا نفي الشفع المطاع لا يستلزم نفي الجواب لان الله ثم لا يطبع
 احدا **المسئلة الخامسة** في وجوب قبول التوبة قال والتوبة لا يجب قبولها
 على الله ثم لان الميسر في العرف بحسن قبول توبته وتحسين الاعراض عنه
 والاجماع على الالاء يمنع وجوبها ايضا **اقول** اختلفا المتكلمون هنا فقالت
 البهريون انه يجب على الله ثم قبول التوبة ويقع منه العقاب لانه فيسقطها
 وقالت البغداديون انه يجب قبولها في الجود فلا يحسن بعدها العقاب ويكون
 اسقاطه تفضلا وذهب قوم من اصحابنا الامامية الى انه يحسن من المكلفين
 عقاب المائب واسقاط عقابه تفضلا وهو اختيار الشيخ ابي اسحاق
 واستدل عليه بوجوب الاول انا حكم بحسن قبول التوبة من المني المذنب
 وبحسن الاعراض عنه تارة اخرى فان من اساء الى غيره بافعال الاساءات
 ثم قبل يمتد اليه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامر محتمل على الله تعالى الى الله
 في قبول توبتهم والتضرع اليه فهو لو كان ذلك واجبا لما حسن فعل ذلك
المسئلة السادسة في ان التوبة واجبة قال والتوبة على العبد واجبة لعمدة
 والشرع بوجوبها **اقول** اتفق اصحابنا على وجوب التوبة عن الكبار وهو

المقترنة واما الصغار فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة عليها ايضا وخالف
 فيها ابو هاشم اماما يدل على وجوب التوبة والعقل والسمع فقولهم ثم فوجبا
 الى الله توبة مضوحا اما العقل فلاها وادفع لغير معلوم او مطلقين ووقع الفراء
 واجب فاذا لم يتم الالهة كانت واجبة والسمع فقولهم ثم فوجبا الى الله توبة
 مضوحا واما ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فهو الالته ولا تترك التوبة
 امر اراد على المعصية والامر واجب لا يمكن التخلص عنه الا بالتوبة فتكون واجبة
 ولا تترك التوبة على الصبي انما يجب لكونه قضا وهو عام وجبة الى هاشم وهي
 ان التوبة انما يجب دفعا للشر وهو غير حاصل في الصغيرة بطر لا ما يثبت ان
 وجوبها هو اشتغال الصغيرة على الصبي سواء اشتمل على هذه او لا **المسئلة**
 فان التوبة تقع من قبح دون قبح فالو ليس من شرطها الذم على جميع الذنوب
 والا لزم لو اذنب ذنبا الى شخص وكسرت قلما ان لا يقبل توبته لم يذكر
 العلم واعتذر من كسره وذلك باطلا **قوله** ذهب طاعة من اصحابنا الائمة
 الى ان التوبة تقع من قبح دون قبح وقال ابو هاشم لا يقع ذنبا من اصحابنا ان
 الشخص منا الى اساء الى غيره بائع الاما ات ثم فعل به ادنى غير كاسر
 قلتم ثم اعتذر اليه من تلك الاما ات وترك الاعتذار من كسر العلم فانه
 يقع اعتذاره ويقبل وفلم يقع التوبة من قبح دون اخر كان الاعتذار
 وعدمه سواء وهو لم قلنا ولا اليهودي يوسق درهم ثم تاب
 عن اليهودية دون السرقة فانه يكون مسلما بالا جامع وجبة الى هاشم ان التوبة

عن الصبي انما يقع لكونه قضا وهو يفتق الذم عن كل قبح وجوبا ما تقدم في قتال
 اليهودي **المسئلة** ان المؤمن لا يكفر قال والمؤمن لا يبيع منه الكفر الا اذا
 الى تعدد استيفا الحق منه لا انعقاد الاجماع على ان ينقل لا شين عن اجزى المنفصلين
اقول ذهب الشيخ ابو اسحاق انه الى ان المؤمن لا يبيع منه الكفر والدليل
 عليه انه لو بيع منه الكفر لتعد استيفا الحق منه لا يرايه فيستحق التواب الدائم
 ويكفره العقاب الدائم والاحباط قد اطلناه فليزمن ان يتعد استيفا الحق
 منه ولا يتعقن بالكلية فراذا من لان الله ثم وعده باسقاط عقابه يستفاد
 ما نحن فيه فانه يستحيل اسقاط ثوابه المستحق **المسئلة** الثاني ان الفاسق
 يسمى مؤمنا وبيان ماهية الايمان قال والمؤمن اذا فسق يسمى مؤمنا لان
 الايمان هو المصدق وهو مصدق وليس الطاعات جزء من الايمان
 والا لكان قوله ثم ان الذين امنوا وعملوا الصالحات تذكيرا **قوله** ذهب اصحابنا
 الامامية ان المؤمن اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يسمى مؤمنا فاسقا
 وقال المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة بين المنزلتين
 وقالت المجاهج انه كافر والدليل على ما قلناه ان الفاسق مصدق بالله ثم
 ورسوله وجميع ما لا يتوقف عليه الاحكام الشرعية والمصدق هو الايمان
 فكان مؤمنا والذي يدل على انه الايمان هو المصدق قلنا هل اللفظة
 وقد نقل في الشرع الى المصدق بالله ثم ورسوله ثم وما علم من جهة غير
 فعل الطاعات يخرج من الايمان والا لزم وان يكون قوله ثم ان الذين

جميع السعيا من الصراط والميزان

قوله هذه اعتراضات قد تصدح الشيخ ابي اسحاق بالتبعية
الجواب عنها الاول قالوا العقل لا يدل على حق ما هو الحق بل انما يدل على
فبطل قولكم ان العقل لا يدل عليه بيان ان الحسن يحسن به احد ابد
فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه والنجاب انه قياس من غير جامع مع قيام
الفرق فان مدح الحسن غير واجب على العقل وثواب المطيع يجب
تأنيده عندهم فكيف يحل احدهما على الاخر الثاني قالوا كمال العقل

على دوام الثواب فلذا على دوام العقاب بها من اقل لم يكن دائما ولا لاغرام
بالفقيه والاغرام بالفقيه قبح ^{بها} الا استلزام ان العاصي اذا قدم على المعصية
وعلم ما بها من اللذة وعلم انقطاع عقابه في الآخرة كان ذلك باعثا له
على الاقدام عليها مرة فانية اما اذا علم ان عقابه دائم فانه يترجم بذلك احاط
الشيخ ^{بوجهين} الاول ان النقص بالقوة عندهم فانه اذا علم ان القوة ^{مستقط}
للعقاب تقدم على المعصية وانما كان هذا النقص محض باهم لانهم يوجبون
على الله قبول التوبة اما على داي الشيخ ابي اسحاق فلا الثاني ان يسير العقاب
يمنع العاقل من الاقدام على المعصية فانه قد يترك ما هو اعظم من المعصية
لذة اذا استملت على نقص ما واذا كان ذلك زاجرا كان كافيا الثالث
ة لو لا اجتماع المدح والذم معافي حق المؤمن الفاسق فانالوفرهنا ان انسانا
كسر قلبا لفره حتى تحته بذلك اذي يسير ثم غلب في جسد ذلك احسانا ^{عظيما}
بان يحيى من الهلاك او انقذه من ظالم فانه لا يحسن ذم من كسر ذلك العالم
بل يعيد من جسد هذا الاحسان وذلك يدل على اجتماع الاجابات اجاب
الشيخ بالمنع من ترجح الذم على كسر القلم ولهذا يحسن مناصح الكافر المحسن اليها
على احسانه وذمه على كفره وذلك يدل على اجتماع المدح والذم الرابع في
الشفاعة لو انهم استدللتم على ان الشفاعة انما هي في امقاط المضار
لا في جلب النفع والا لتكاشا فيعين في النبي ص وهذا غير لازم لان الرتبة
غير معتبرة في الشفاعة بان يكون الشافع اعلى من المستنفع فيه كما في الامر

فلا بد وان يكون الامر على من المأمور اجاب الشيخ به بان الرتبة معتبرة بين
 الامر والمأمور لا بين الامر والمأمور فانه يحسن ان يامر السيد عبده
 بالذهاب الى الاعلى والادنى كل الرتبة في الشفاعة معتبرة بين الشافع و
 المستفوع اليه **المقصود الرابع** عشتى النبوت وفيه مسائل **الاول** في جواز البعثة
 قال يجوز ان يعلم الله سبحانه وتعالى ان لنا في بعض الافعال مصالح او مفا
 نبعث الانبياء لتكليف المكلف ذلك **اقول** اتفق العقلاء على جواز بعثة
 الانبياء خلافا للبراهمة والدليل عليه انه يجوز ان يعلم الله سبحانه وتعالى ان لنا
 في بعض الافعال مصالح ومفاسد نحن لا نعلمها فبحسب بعثة الانبياء عليهم السلام
 لتعريف ذلك والعلم بجواز ذلك ضروري احتجوا بان الانبياء انما الانبأوا
 فيه كنهم النبأ في الحج ودعى الحمى والطوائف وغير ذلك من افعال الحج
 وكلها لا فائدة فيه فهو صحيح ولا نهم انما التكليف وهو صحيح والحج من الاراد
 ان لا بد من فائدة اما العلم فهو شرط وهذا الثاني ما بيننا من حسن التكليف
المسئلة الثانية في شرائط المعجز قال وشرائط المعجز ان يكون من فعله جارا **معجزا**
 فعله والفرق بين المصدق **اقول** المعجز امر خارج للعادة مفرد بالتحدي
 فالامر يتناول خلقا من المعتاد ومنع المعتاد والخارق للعادة فصل
 يتميز عن غيره والاتقان بالتحدي يتميز عن الكرامات وقد زاد في الحد
 مع عدم المعارضة يتميز برعن السحر والسعدية وليس بشئ اذ ذلك ليس
 بخارق للعادة وشرط المعجز ان يكون من فعله ثم اوجاديا محراب فعله

ان يكون

بان يكون باهر او ممكن لان المصدق للنبى به بالمعجز هو الله ثم فلا بد وان يكون
 المعجز منسوب اليه وان يظهر في زمان التكليف لان اشراط الساعة يتعق
 لها عادة ثم مع انها لا تدل على نبى والفرق بين المعجز انما هو المصدق
المسئلة الثالثة في اثبات نبوة محمد قال ومحمد رسول الله ظهور المعجز
 عليه وهو القرآن لا من تحدي وعجز العرب عن معارضة نبوه تحدي به
 في قوله ثم فاقوا بسورة من مثله وعجزوا عن معارضة نبوه
 لانه لو عجزوا عن ثقل وعجزهم عن المعارضة كانه للتعدى دولته وابطال
 امره فلو قدرنا على المعارضة لعارضوا غير القرآن من الايات دليل على صدقه
 كما تشاقق القرد الاخبار عن الغريب في مواضع كثيرة **اقول** اعلم ان نبوة
 نبيا يتوقف على اثبات مقدمات احدها انه ادعى النبوة وذلك معلوم
 بالتواتر لا شك فيه الثانية ظهور القرآن على يده وهو ايضا متواتر الثالثة
 ان القرآن معجز وقد اجمع الشيخ عليه بان المعجزى تحدى به ففعل العرب
 وعجزوا عن معارضة مثله فكون معجزا اما التحدي فلقوله ثم قل لئن جمعتم
 الانس والجنى على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
 لبعض طعنا وقوله ثم فاقوا البشر سور مثله مفتريات وقوله ثم فاقوا السورة
 من مثله واما المعجز من المعارضة فلا من وعجزوا عن ثقل لانه من الوقوع
 المشبهة على اسقاط التكليف الشاقة العلم بالملازمة ضروري لما اتفق
 اللازم اتفق الملزوم لا ينفك عن المعارضة لا يدل على تعذرها لاحتمال تركها

المسئلة الثانية في اثبات نبوة محمد

هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين والجواب عن الاول انما يرجع
 الى حسن الصورة او التقدير في ادغام العقل ان الملكة احسن صورة من البشر
 وعن الثاني ان الملكة لا يتكلم فلذلك نسبها اليهم ^{سببا} **المسئلة** في الاعتراض
 على النبوة الفصح باستغناء العقل عنها فاسد لان العقل لا يدخل في الاثر الكلية
 ويجوز ان يكون الوحي غير ملك مدفوع با مكان اضطراب النبي به الى انه ملك
 اما ما لعلم او بالعلم والقرآن لا يتبع كون من عند الله لجواز ان يكون الذي
 تلقاه شيطانا لا نرى ثم يجب عليه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الاضلال
 وايضا فالشيطان لا قدرة له على الاخبار عن الغيوب التي تضمنها القرآن وتجوز
 ان يكون النبي من افصح العرب لا يمنع من معارضتها بما قلنا وبقا دبر وتجوز
 المعارضة وان لم ينقل كما نفرد في النص عن الامام ليس بشيء لان النص
 نقله اهل التواتر والمعارضه لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلا عن المسلمين
 والعلل في كرامات الاولياء بالتفسير المذهبي بقم لا نراها انما يكون عند الصدي
 لا عند سواه والتمسك بكون الملك روحا نالنا تاثيرا في الفصل على
 ما يقتضيه برأيه العقول اقول هذه اعتراضات على النبوة الاول
 اعتراض البراهمة قالوا الانبياء ان جازوا بالعقول فلا حاجة اليهم والافق
 مردود والجواب ان العقل انما يحكم في الامور الكلية النظرية اما الامور
 الجزئية او العملية فانه يحتاج الى معين والانبياء انما اتوا بهذا النوع الاول
 فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم الثاني لم لا يجوز ان يكون الواسطة

بينهم

بين الله وبينه غير ملك بان يكون شيطانا فلا يكون ما بلغه حق والجواب
 هذا التجوز مندفع لا نرى قد ثبت انه لم يحكم لا بفعله الصحيح وهذا النوع من
 اعظم القبائح فلا يفعله الله تعالى ولا يمكن من روح يعلم النبي به ان الواسطة
 هو الملك اما باضطراب ان يخلق الله فيه علما ضروريا من لك او يجهزات
 فظهر على يده مع الاقران بالروح الثالث لم لا يجوز ان يكون الملك للقرآن
 شيطانا والجواب عنه بما مر في الثاني من ان الله يجب عليهم ان لا يمكنه فيه
 لما فيه من الاضلال وايضا فالشيطان لا يمكنه الاخبار بالغيوب والقرآن
 قد تضمنه فان دفع ما ذكرتموه الرابع لم لا يجوز ان يكون النبي من افصح العرب
 فجزوا عن معارضته من هذه الجحشية لا باعتبار كونهم معجزا فاننا لو قلنا مساوية
 في الفصاحة لمعارضه والجواب ان هذا لا يمنع من المعارضة بالتمسك بالمقادير
 فانروا ان كان افصح العرب لكن غيره لقادير فمكن الايمان بمثل سورة او
 بمقاديرها ولما لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام العرب
 المطلع عليه يمكن استعمال كلامهم ونظمه على طريقتهم في غاية الفصاحة بخلاف
 القرآن المجيد فان المبالغ في حفظه التالي لر على مر الدهور لا يمكنه الايمان
 بمثل نوع الترقق وظهر انه ليس من جنس كلام العرب الخامس يجوز قد عود من
 وان لم ينقل اليها كغيره من الوقائع مثل النص على الامام الذي ينقل الشيعة
 والجواب ان مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل ان لا ينقل بالتواتر عادة
 والنص على الامام نقله اهل التواتر فان الشيعة على اختلاف طبعاتهم

يقولون خلفا عن سلف النفس على علم بخلاف المعادفة من ان يعقلها هو ردي
 ولا ضار في مع ان يعقلها ما يتوفر في واجبه عليه فضلا عن المسلمين السادس
 قالوا الكرامات باطله والا لزم التنفير عن الانبياء عليهم السلام طساوات
 فيه لم فلا اختصاص لهم بالفضيلة والحجاب المنع من التنفير بذلك ما يجب
 كمال الزهد من حيث ان اتيهم محضون هذه الكرامات نعم لو عتدي
 انسان كاذب ظهرت المعجزة عليه لزم التنفير السابع قالوا الملائكة افضل
 لانهم روحانيون مجردون عن العلائق الجسدية بخلاف الانبياء فانهم اجسام
 كسائر من في دين والجواب ان التجرع غير مقتضى الفضل بالبدنية ولا بالروحانية
 لعدم **المسألة الثامنة** في الاعادة واحكامها ^{قال} الاجزاء بعد الموت تجمع وتنفذ
 لاحاد الصادق بذلك واعتداء الحيوان بمثل عباد الامم دون الزائد
 واعاقه المعدم جائرة والام يبيع جمع الاجزاء بعد التفرق لعدم الاعراض
 الاول اقول اتفق السليق على عادية الاجزاء خلافا للملاسة واعلم ان
 الاعادة تقع بمعينين احدهما جمع الاجزاء وتاليها بعد تفرقها وانفصالها
 والثاني ايجادها بعد اعدامها وقد استدل الشيخ ^{في} على الاعادة بالمعنى
 الاول بان يمكن اذ واجب الوجود لا يترجم على كل معلوم قادر على كل حقيقة
 فيمكن كية الاجزاء فيقصد على تاليها والصادق في اجزائه بذلك بالتواتر يكون
 حقا لا يتغير في الحيوان بغيره بحيث يصير اجزاء المعتدي بمراد لا
 من اجزاء المعتدي فان عادت الى المعتدي لم يكن اعادة المعتدي

منا

وبالعكس لا نقول المعتدي له اجزاء اصلية باقية لا يطرأ اليها الزيادة في
 الفقان وكل المعتدي به فاذا اعتدي احدها بالآخر صارت الاجزاء **الغاية**
 فواضلة بالنسبة الى المعتدي وان كانت اصولا بالنسبة الى المعتدي به فاذا
 اعيد المعتدي لم يعد تلك الاجزاء معرلة تقادم المعتدي بمرور هذا ظهر
 ان مقصود الشيخ ^{في} بقوله في معنى ان الانسان هو هذه الجمل والبقية هي الاجزاء
 الاصلية لا غير واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى ان ما صدر ^{هو}
 الحق واخرون الى جوازه واختاره المصنف واجمع عليه بان امكان الاعادة بالحق
 الاول مستلزم لا مكافاة بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم فيثبت الملزوم ببيان
 الملازمة ان الانسان ليس هو عبارة عن هذه الاجزاء الاصلية لا غير بل كاي
 مع من اعراض كالتأليف والمقدار وغيرها ولا شك في ان تلك الاعراض
 تزول وتعدم فاذا اعيد ذلك الشخص بعينه وجب ان يعاد ذلك العرض
 بعينه فظهر الملزوم ومنهنا اشكال على الشيخ ^{في} وهو انه قد ذهب الى ان الاعراض
 باقية وان الانسان باق فيقول ان كفى في الشخص المعين العرض المطلق
 بطل الاستلزام والا لزم فنا الانسان عند فنا كل عرض وهو باطل بالفردية
المسألة التاسعة في بقاء الجوهر قال والجواهر باقية لعل بانها التي كانت
 بالاس لا غير ولا يتغير بالفساد ما يحتاج اليه لعدم الحاجة فلا ينشأ الا بالصد
 اقول اتفق العقلاء على بقاء الجوهر الا ما حل من النظام فانه نقل عنه انها لا تبقى
 وقيل ان مقصوده انها ممكنة في لا تبقى بذاتها الا بالفاعل فتوهم انما لم

عدم بقائها مع وهو حسن والدليل على بقائها اننا نفعل بالفرقة انما الذين
كنا موجودين بالأمس وذلك يدل على البقاء وقوله ولا ينبغي بانفسنا ما يحتاج
اليه لعدم الحاجة ماثرة الى ابطال مذهب النظام فان نقل عن ان الجسم يحتاج
الى العرض فاذ لم يخلق الله ثم العرض انفتحت الاجسام والدليل على بطلان
ان الجسم لا يحتاج الى العرض مع ان العرض يحتاج اليه لزم الدور وان ثبت
ان لا ينبغي بانفسنا ما يحتاج اليه ولا بالفاعل كما ذهب اليه بعضهم لان فعل
الفاعل هو الايجاد وجب ان يكون انفسا به بطرمان الصد وهو الفاعل الذي
يوجد لا في محل كما ذهب اليه الشايع وهو ضعف المسئلة الشك في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر قال جل منصف في الامر بالمعروف واجب وكله النهي
من شرط وجوب النهي ان لا يغلب في طرف المنكر مفسدة تلزم من الانتكاح
اقول اتفق المسلمون على ان الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجب
سمعا واخفا وان وجوبهما عقلا فذهب اليه قوم وخالف فيه اخرون
ومحمد الفريقين ذكرنا هاهنا في كتاب المناهج اما المعروف المنسوب فان الامر
منسوب ومن شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر والنهي
بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون المعروف ما يستقيم والمنكر
ما يترك لان الامر والنهي بعد الوقوع حيث وان يجوز تأخير الانتكاح
وان يغلب على الطرف انفسا مفسدة وذلك كله ظاهر المسئلة الشك في الاجابة
قال والاجل هو الوقت والميت يموت باجله وليس كل محمول تقبل

والا كان الملك لو قتل اهل بلدة في يوم واحد فان حياته واجبة وهو خرق
للعادة **اقول** الاجل في اللغة هو الوقت فاجل الذين هو وقت وجوب انفس
واجل الحيوة هو الوقت الذي علم الله ثم وقوع الحيوة فيه واجل الموت هو الذي
علم الله ثم وقوعه فيه فميت يموت باجله يعني ان الله ثم علم ان يموت في الوقت
الذي مات فيه فمات اما المقول هو قيل باجله فان اريد ان يقبل في الوقت
الذي علم الله ثم فيه بطلان حياته فهو كك والوايد ان لا يبقى لعاش او مات بال
اختاره المصنف منهم كوقتي لعاش قطعا ومنهم من يجوز عليه الامر ان اجمع
على القطع بجملة البعض ان ملكا لو قتل اهل بلدة فانا حكم بانزولهم يقتلهم لعاش
لانهم لو اذ ذلك لم خرق العادة اذ من السجدة عادة موت اهل تلك البلدة
في يوم واحد وخرق العادة لا يجوز الا في زمان الرسالة **المسئلة الحادية عشر**
في الاسعار قال والسعر تقدير الجهد البدل وهو من الله ثم عند الافعال
لما لا يتبع وماعند الافعال القيمة **اقول** السعر هو تقدير البدل فيما يباع به الشيء
وهو على ضربين رخص وغلاء رخص هو نقصان السعر عن المقدار المعتاد
مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو زيادة السعر عن المقدار مع اتحاد الوقت
والمكان وقد نسبنا الى الله ثم الى العبد رخص يكون من الله ثم لفظ اسباب
كما كثيرا الامتعة وتقلل هذا الناس فيها او يقلل قدرهم والغلاء يكون منه
ثم بان عكس الحال فيه ويكون الرخص من الناس بان يطلب السلطان
الا متعة الى بلدة يفرق فيها الغلاء يكون منهم بان يفعلوا العكس **المسئلة الثانية**

في الارزاق قال والرزق ما مع ان يتفقد به وجايز ان ياكل الانسان رزق
غيره كما ياكل مال الغير وليس الرزق مالا فقط بل يكون حياة وولد الى
غير ذلك اقول الرزق حده عند العدمية انه ما مع ان يتفقد به وليس له
المنع منه وهو مشترك بين الاتباع بالمال والولد والحياة وغير ذلك فيجب
التحريم وقول المعص ما مع ان يتفقد به يعني بذلك ما مع عقلا ومشرقا
بالتفريق عنه الحرام فان لم يكن يردق لا يرقم امر بالانفاق منه ولا استبعاد
في ان ياكل قال فيهم **المسئلة الثالثة** في بيان عصية الانبياء قال والقول
في بيان عصية الانبياء والرد على مخالفي الملة اجمع العصية لطف يمنع من
اختصاص الخطاء ولا يمنع على وجه القهر والا لم يكن المعصوم مثا باوجه عصية
الانبياء اهم لو لم يكونوا معصومين لادعي الى الشفيع عن قول ابي الحسن
وذلك ما عداوه المعجز ولا لانه اقول ذهب الامامية الى ان الانبياء معصومون
قبل البشارة وبعدها عن الصفات عدا وسواهم عن الكائنات كذالك والافهم
جميع الفرق اما المعتزلة فذهب اكثرهم الى عصيتهم عن الكائنات وتعد الصفات
وجوزوا عليهم الصفات سوا ومنهم من جوز صدورها عنهم عدا ومن
المعتزلة من اجاز الكائنات هم المحشون والاشعيرة منهم جوزوا تعد
الصفات والخارج جوزوا عليهم الكفر وقبل الخوض في ذلك لا بد من
عن العصية ما هي فنقول ذهب قوم الى ان المعصوم هو الذي لا يمكن
الاتيان بالمعاصي بان يكون محصيا بكنهية بدنية او نفسانية تقتضي

الارزاق كما ذهب اليه بعضهم او يكونا ذرا على الطاعة لا غيرا وصرفا ^{المعصية} ودر على
كما اختاره ابو الحسن الاشعري وهذه الاقوال مشبهة في سلب العقدة
والحق خلافه والارزاق ان لا يكون المعصوم مثا با على ترك القبايح والنأى بكم
اجماعا فالمعصوم مثله فاذن وجب ان تفسر العصية بغير ذلك والاقرب ما اختاره
الشيخ ابو اسحاق وهو انها عبادته من لطف بفعلة الله ثم بالملك لا يكون
لهم معه دواعي الى المعصية والى ترك الطاعة مع قدرتها عليها اذا ثبت هذا فنقول
الدليل على عصية الانبياء انه لو وقع الخطاء لزم الشفيع عن اقولهم والنأى بالطلب
والارزاق نقض الفرض من المعصية فالمعصوم مثله لان المعجزة والذلة على صدقهم وانبا
فوصدرا للذب عنهم بلطفت ولا لانه المعجز على ما دللت عليه ولا لانه كان يجب الاحتياط
بهم واليهي لهم عن ذلك والنأى بكم فالمعصوم مثله **المسئلة الرابعة** في الرد على
اليهود قال وما يري اليهود من استحالة النسخ بكم لجواز تغير المصلحة كما في الرعي
وعليه يخرج قولهم ان لم يكن السب مصلحة كان الامر به يتجاوز ان كان مصلحة
كان النبي عنه يتجاوز ان في التوبة او امر كثيرة منسوخة وادعاهم ان موسى
انا خاتم النبيين بكم لانهم لا توارثهم كجدة تحت نصر على ان الفاظ التائب لا تدل
على الدوام كعصية دم الضمير والعبد المتيقن اقول اعلم ان اليهود لم ينوا مذهبهم
على ابطال النسخ قالوا ان النسخ بكم فنبوة محمد ص غير ثابتة والملازمة فيها
وبان نبوت مقدم ان المأمور ان كان فتناء المصلحة استحالة النبي غير بالا
استحالة الامر به والجواب ان المصلحة لا تتغير بتغير الاوقات والملكين وادعاهم

كان جازا ان يكون الما موصفا المصلحة في وقت دون اخر ككف دون اخر
 فجاز الفسخ والتخصيص كما في حق المريض يكون الدواء مصلحة في وقت دون اخر
 ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم المتك بالثبت ان كان مصلحة كان الهني
 عنه فيجوز ان كان مصلحة كان الامر به مباحا وما يبطل قولهم ما ورد في شرعهم
 من الفسخ فان الجمع بين الاختيار كان مباحا في شرع يعقوب ثم حرمه موسى ثم
 وغير ذلك من الاحكام لا واصل موسى ثم انا خاتم النبيين قالوا تسكوا بالثبت
 ابدأ وذلك يدل على شرعهم والجواب عن الاول بالبلغ من ذلك فان ادعوا التواتر
 في فعله متفانوا اترهم فان تحت انما استأصلهم وعن الثاني ان ذلك انهم بان لفظ
 التايد لا يدل على الدوام قطعا فان فرق وددت الفاظ التايد ولم يرد لها الدوام
 كما جاء في التواتر ان الله ثم قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل
 دابة حرة ما كلاك ولد ذريتك والملت ذلك لكم كنبات العشب ابداما خلا
 الدم فلا تأكلوه ثم حرم على لسان موسى ثم كثر من الحيوان وجاء فيها قروا الى
 كل يوم خروفين خروف غدة وخروف عشيرة بين المقارب قربا ناديا
 لاحقا بكم ثم انقطع ذلك الدوام وقال ايضا في كل موضع كل عبد خدم ستين
 اعر من عليه العتق فان لم يقبل ثقت اذ نرد يستخدم ابداه وغير ذلك من الاحكام
 وان كان ذلك فلم لا يجوز ان يكون المراد ذلك مع ثبوت النقل ^{عشيرة} **المسئلة الخامسة**
 في الرد على الضاري قال وادعاء المضاري انهم فلا شرط لها ان كانت
 كالمحاني فقد بطلت وان كانت عين الذات هو متناقض اقول المستحيلون

لم يحصلوا احكام الضاري لا اضطرار اذ لا حصول لهم فانهم يقولون البادي سبحانه
 وتعالى جبره واحد ثلثة اقسام اقوم الاب واقوم الابن واقوم روح القدس
 فذهبهم ان الاله واحد ثلثة وذلك غير معقول واضطراروا في معنى الاله اقسام
 ويخلص من اقوالهم ان اقوم الاب واقوم الوجود وان اقوم الابن واقوم
 العلم وان اقوم روح القدس واقوم الحيوة وهؤلاء اشواذوا ثلثة
 هو بطلانهم بما مر من ان الاله واحد وان ارادوا بذلك الصفات والها زائدة
 على الذات فهو زهاب الاشاعرة وقد مضى بطلانهم وان عنوانهم احكامهم
 احوالهم فلف بطلانهم وان عنوانهم شيئا اخر فلا بد من بيان واضطرارهم
 في هذا الباب عظيم **المسئلة السادسة** في الرد على المنجهين قال وقول ^{المنجهين}
 يبطلهم قدم الصانع واشترط اختيارا وبلز علمهم ان لا يستقر الفعل على حال
 من الاحوال وقول اهل الطبيعة يبطلهم بطل ذلك **اقول** خلف قول المنجهين
 على قسمين احدهما قول من قال ان الكواكب السيارة السبعة حرة فثابتة والثاني
 قول من قال انها موجبة والقولان باطلان اما الاول فلانها اجسام محدثة
 فلا تكون الحرة ولا لها محتمل الى مختلف غير جسم فلا بد من القول بالصانع والما
 الثاني بطلان الكواكب المعنى لها كما لم يخرج مثلا اذ كان مقتضاها للحرب
 لزوم دوام وقوع الهرج والمرج في العالم وان لا تستقر افعا لهم على حال من الاحوال
 ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكره باطلا واما القائلون بالطباع الدائمة
 يستدلون الافعال الى مجرد الطبيعة فيبطل قولهم بطل ذلك ايضا فان

الطبيعية حسنة وكل جسم محث وكل قوة حادثة في محثه تقتصر على
 محثه غير طبعه والالزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه وتعالى
المسألة الثالثة عشر في ابطال قول الثورية قال وقول الثورية فاسد فيكون
 وقد انزلوا اعتقاد الحافى ومنه ذلك **اقول** ذهب الثورية الى ان المذهب في العالم
 هو النور والظلمة وانما امتزجا بعد امتزاجها فحدث هذا العالم وهذا القول بطم
 لاهما اما احسان او عريان وعلى التعديرين فيها محدثان فلا بد من حثان منهما
 واعلم انهم اسندوا الخبر الى النور والشر الى الظلمة واما حالوا ان يفضل النور
 شرا والظلمة خيرا فانهم الشيع ابو اسحاق ذه وفيه من المتكلمين اعتداد
 الحافى فانه حسن وان كان صادرا من النور وهو لم يحسن كان فيجاءوا
 وهو باقصر من هبهم ومن ذلك من الاولات لمحصل الخبر من الظلمة احيانا
المسألة الثامنة عشر في الرد على الجوس قال وقول الجوس بطم مثل ذلك
اقول ذهب الجوس الى ان الخبر واقع من الله ثم وان الشرا وقع من الشيطان
 واختلفوا في قدم وحدثة فقال بعضهم انهم قدم وقال آخرون انه جاء من قوة
 الله ثم هي ان قال كيف يكون حال لو ادعى من يري قول الشيطان من هذه
 الفكرة ثم تناوبا واصطلا وجلا سيف المنازعة عند القرابة وهذا كلام
 في ما يراه السخافة ثم يقول الشيطان شرفه صدر عن صانعهم فلهذا مطلقا
المسألة التاسعة عشر في الرد على عباد الاصنام قال وقول عبدة الاصنام
 يبطل بطم انهم فعلها **اقول** انهم فعلوا هذا المذهب في ما يراه السخافة من اجلوا
 الحق فانها محثور وخلقوا لنا فكيف تكون خالفة ولا حسابا عاقل يتولى

ذلك وقد نقل عن بعضهم ان الاصنام انما سقر بها لابقا على شكل الوشط
 بين العالم وبين الله ثم من ملك او كوكب هذا المذهب سلبا ايضا لا يعطاهم
 مستحقا فاعلم بالضرورة انها لا تعلم شيئا ولا تفهم شيئا الله ثم والفرق بين
 الى الكعبه والحجر وتوجههم الى الاصنام ظاهرة فافسد الله ثم لا الموجه اليه
 بخلافهم **المسألة العشرة** في الرد على الغلاة قال وقول الغلاة
 يبطل صلبة سخا لكون لبادى ثم حبا ومعجزات امير المؤمنين معاوضه
 بمعجزات موسى وعيسى **اقول** الغلاة افرؤا على الحوال منهم من جعل المؤمنين
 على بن ابي طالب لها حقيقة ومنهم من قال انه نبي وهذه الاقوال باطله فان
 قد ثبت ان الله ثم ليس بحميم وانما يحيل عليه لحواله الاغاد باطل بانقده
 وقد ثبت ان محمدا خام الامن فبطل قولهم حمله والسبب غلطهم شاهد
 من معجزاته وذلك لا يدل على اقوالهم لصد واما لها من لا يثبت المنقذين
 كوسى وعيسى المقصود الخامس عشر في الامانة وفيه مسائل **المسألة الاولى**
 فانما واجبه قال الامانة واجبه عقلا لا بما لطف بقرين الطاعة
 وتبعد عن المعصية ويختل حال الخلق مع عباده وقد ذكر اصحابنا فيها وجوها
 او شارة الى الصنائع وتميز الاغذية من السموم وغير ذلك وواجبها ايضا
 لقوله ثم والسارق والسارق فاقطعوا ايديها والامر بالشئ امرنا لانهم ذلك
 الاية ولقوله الامنة من قرئ وهو لازم واجماع الصحابة حجة على ذلك **اقول**
 ذهب الامامية الى ان الامانة واجبه عقلا وسمعا وهو مذهب الكعبى والحن

الروح وجماعة من العقلة وذهب جمهور العقلة ولا شاعروا الى العا واجبه سقا
 ولجميع الشيخ على وجوبها عقلا باقيا لطف والطف واجب فالامامة واجبه بيان
 انها اقرب من الطاعة وتبعد من العصية فاننا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم
 فاهر ينصف الظلوم من الظالم ويدعمهم عن المعاصي وياسرهم بالطاعات فان الناس يكونون
 من الطاعة اقرب ومن المعاصي بعد واما الكبرى فقد تقدمت وهذا البرها فطعي و
 الشكوك عليه ضعيفة ابطالناها في كتاب المناهج وقد ذكرنا احكاما في وجوبها
 وجوها اخر منها انه ينسب على النظر ومنها انه ينعين على دفع الشبهات الخفية
 الاخذ به كتناول وتعميقها وبعض العقل يحصل القدماء ومنها انه يرشد
 الى الصواب الحقيقية ومنها انه يرشد الى السموم القاتلة وغير ذلك من القوائد واما وجوبها
 سمعا فيدل عليه وجوه احد ها قوله تعالى والدارق والسارفة فاقطعوا ايديها امرا
 نفع يقطع يد السارق وليس الثوبى لذلك مجموع الامنة بالانفاق بل الامام فقد امرنا
 بما لا ينم الا بصلي الامام ولا امر بالشئ امر بما لا ينم ذلك الشئ اليه فيكون نصبه حيا
 الثاني قوله الامنة من فريش وهو ان كان في صيغته الخبي لان المقصود به الا
 اعجب كون الامام من فريش وهذا الرام واما راضية حقيقته ويحصل ان يكون
 قول المص وهو الرام الى الخبر فان رايه ضعيف عند المص فلا احتياج به الا على
 الخصوم القائلين بعدم وجوب الامانة كضرب والاصم الثالث اجماع الصحابة
 على ذلك فانهم لم يخرج من نصب امام ولو لم يكن واجبه لاختوا به في بعض الاوقات
 المسئلة الثانية في وجوب العصمة قال ولوجب الامام عصمة والا كانت عملة

الحاجة اليه فيه فيؤدي الى التسلل وايضا في امور من بطاعته فلو امر
 لتنافى القول فلا بد من عصمته ولانه امام والامام من يفعل الشئ لاجله و
 الاحكام اليهود والنصارى ائمة لنا ويستقبل المعبد بانبياء غير المعصوم
 ولان ائمة مختلفة في الاحكام فلا بد من عصمة يقطع اختلافهم ويظهر في تامة
 العلم ولان اوله غيره بطريق من الرأى والخبر المفرد فلا بد من اثباته ولان ائمة
 اما ان تحفظ بالامانة اوبه والامنة يجوز خطاؤها والامم بحجة ان يقول الا
 لا رجعوا بعد ذلك كما راولوا قوله فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فلان منه ولا
 خصا به الرسول بحقيقة في الامام من كونه بولي ولا بولي وبغيره ولا بغيره الى غيره
 فوجب عصمته كعصمة اقول ذهب اصحابنا الامامية رحمهم الله الى وجوب
 عصمة الامام وهو قول الاسما علية خلا فالجميع الفرق لنا وجوه الاول انه لو لم يكن
 الامام معصوما لزم التسلسل واللازم بطلان المزمع مثله بيان الملازمة انا قد بينا
 ان علة الحاجة الى الامام هي جواز الخطاء فلو كانت هذه العلة موجودة في الامام
 لزم احتياجه الى امام اخر وذلك عين الشئ الثاني انا ما مورون بطاعة الامام
 بالاجماع ولقولهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فلو امر بعصمة
 لزم التناقض لثبوت النهي عن العصية مع الامر بطاعته واللازم بطلان المزمع مثله
 وهو عدم العصمة الثالث انه امام والامام من يفعل الشئ لاجله انه فعلة لا
 من يفعل مثل فعله مطلقا ولا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا في كبريهم الامام
 وذلك بطلان الانفاق واذا كان كذلك ثبت انا ما مورون بانبايعه وبيان يفعل مثل

فعله الحق لا امامه فحينئذ يكون معصوما لان لا مباح غير المعصوم فيه بخلاف افعاله
على الخطا الرابع انما مكفون في كل واقعة باثبات الحق فيها والناس مختلفون ولا يجوز ان
يكون الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقيقتهم لبعض فلا بد وان يكون بعضهم حقا
واثباته بشتر من العلم بصدقه وهو المعصوم ليس كذلك فوجب ان يكون معصوما لئلا
ان الاحكام الشرعية غير بدعيه ولا يستقل العقل باذراك الكل منها فلا بد من ادلة
ترشد اليها والاراء بطول وقوع الخلاف فيها واقادته الظاهر وهو منهى ولا يقال اكثر
الصحة على ابطاله وبذلك الحق الواحد والثوار مفعول في اكثر الاحكام فلا بد من المعصوم
الذي يعلم الحكم بقوله السادس ان الشريعة غير مختصة بالقرن الاول بالاجماع لا على
ثابته وفي المكلفين الى يوم القيمة فلا بد لها من حافظ ولا يجوز ان يكون هو الله
لوقوع النزاع وعدم احاطته بجميع الاحكام ولا الستة لذلك ايضا لوقوع الاجماع
على ذلك ولا مجموع الامه بخلاف الخطا على كل واحد منهم فاخلاق المعصوم فيكون
الكل كذلك ولانه قال ان لا يرجعوا بعد كفايا وذلك في الجميع فيجب تصور خطا
عليهم ولا يمكن التفتي فيهما ولقوله في فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك
خطا للجميع ولو كان المجموع معصوما لاحتال ذلك فلم يبق الحافظ الا الامام واعنا
يكون حافظا لو كان معصوما والاحراز وقوع الخطا في الشريعة السابع ان خصا به الرسول
مخففة في الامام من كونه يولي ولا يولي ولا يعزل ولا يعزل وغير ذلك فثبت فيه
احكامه فيكون معصوما كصحة لا يوق هذا قياس وانتم منعم من العمل لا انا
نقول لا غم فباس واعا هو اثبات حكم لجزئي لثبوته للكل اذ قد ثبت ان المنول

لوعينه الذي فيه الخصا به المذكور فوجب ان يكون صونا لافعاله عن الخطا كما
حق النبي والامام هذه الصفات فثبت فيه الحكم المسئل الثالث في باقي
صفات الامام قال ووجب في الامام انه افضل بالعلم والشجاعة والرهدة لفتح
تقديم الفضول على الفاضل ووجب ان لا يشذ عنه شيء من احكام الشريعة
لنفي كونه نصب وزير لا يطلع باعباء الوزارة والظن ليس بشيء والاحراز ان
يولي البقال وزير للملكة اقول ذهب الامام الى ان الامام يجب ان يكون
افضل من عبئه في العلم والشجاعة والرهدة فان الاحكام والاعتقادات منوطه
بالعلم وبقاء الاعتقاد والسياسة ولا تنصاف منوطه بالشجاعة وطريق الجاه
منوطه بالرهدة فيجب ان يكون الامام افضل من عبئه فيها لانه العلم بالضرر وفتح
تقديم الفضول على الفاضل واليه اشارة في قوله ان يملك الحق اخوان يسبح
امن لا يملك الا ان يهدي في الحكم كيف يحكمون ويجب في الامام ان لا يشذ عنه
شيء من احكام الشريعة ولا يطرأ عليه خلافا فيها لغيره كما يفتح في الشاهد
نصب وزير لا يقوم باعباء الوزارة لا يلقى الثمن من المعرفة بالنعم كاف في
ذلك لانه منع ذلك ولما يفتح في الشاهد ان يولي البقال وشبهه الوزارة
وان كان متمكنا من العلم بما يحتاج اليه المسئل الرابع في وجوب اللغو
قال وجوب اللغو الشرطي الحق محققه لا بد من اثباته بالنوازل العرو
العلم بالاصابة لا يكفي لفهمه الاعتناء بالشاهد والافضل خفيته ايضا
لوجوب المساواة ثم النظر وهذا يظهر في كثرة الثواب ظهورا بينا وبسند

عليه امتناع النقص وتحفظه لوزاد ثوابه من رتبته عليه ولان الامامة ركن عظيم ^{الصلوة}
 وغيرها فكالم يثبت ذلك الا بالنقص فكذلك هنا **اقول** ذهب الامامية رحمهم الله الى ان
 طرفي الامامة هو النقص لا غير وقالت الرتبة الطرفي اما النقص والقيام والبقاء الى
 نفسه وقالت العباسية طرفي الامامة الارث وباقى الجهور قالوا الطرفي النقص
 او الضياع **واعلم** ان النقص قد يكون بان ينقص النبي عليه كانه على اعيان او بان
 ينقص الامام المعصوم عليه كانه في الامة عليهم اويان بفعل الله فتح العجز عقيب اعدائه كما
 ظهر لعلي بن زين العابدين وغيره من الامة لنا وجوه احد هان الامام يجب ان يكون
 معصوما فيجب ان يكون منصوحا اما الفدنة الاولى فقد تقدم بياها واما الفدنة
 الثانية فلان العصمة من امور الباطنية والاشياء الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها
 فلو لم يجب للنقص انهم التكليف بالاطلاق لا يفي لم لا يجوز ان يكون الله تعالى يفيض النقص
 البنا عليه باننا لا نختار ولا المعصوم لا نأقول اختيارنا مع علم الله تعالى لا يخرج التكليف
 عن القبح فان تكليف ما لا دليل عليه ولا امانة مبررة للتكليف فيجب ولا يخرج عن
 القبح العلم بوقوع ما هو المتعارف بالاتفاق فان التكليف يقتضي دليل مبرر قبل الفعل
 لاختياره بالصفة المطلوبة وعلمه بعد وقوع الفعل بالصفة غير مقيدة بعد
 الحاجة بعد وقوع الفعل الى التخيير وانما يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا
 انه يجب ان يكون افضل من رتبته والافضل من الامور الخفية لانه انما نقول
 على الله ويجب ان يكون ظاهر الامام افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون باطنه
 مساويا لظاهره لانه معصوم ولان غيره لو كان باطنه افضل من باطنه لكان اكثر

ثوابه وذلك لوجوب النقص عن الامام الثالث ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين
 وصوله فيجب ان يثبت بالنقص لان ما هو دونها كالصلوة والزكاة ثابت بالنقص ^{ثباتا}
 بالنقص وفي **المسئلة الخامسة** في جواب اعتراضات علم المتقدم **قال**
 القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في وجوب الامانة والعصمة والفتح لعين الاما
 والاردم ايجاز ظهوره بط لوجود الطرفين كافلناه في المعرفة والاردم وجود ائمة
 منعد كبط لاننا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون اليه وفيما غيرهما فاما
 لا يصح لانه لا يعمل العصمة الا بالعصمة وكلامنا في رتبته غير معصومين وتقبل
 امتناع جريان العصمة فاسد لانها ما يخرج عنها كالكتاب لا سيما عندنا وحدها
 امير المؤمنين الى النبي لم يكن لامتناع من القبح بل لتعليم الاحكام والنسك
 بان الحد ودرمان الغيبة اما ان لا يشفق فيحتاج الى ظهوره او يشفق وهو
 نسخ للشيء ببط لان الحد وثابته فيجوز مستحبه فان ادرك ظهوره
 استوفاه ولا فادهم الى الله واعلمهم الخفية والافتداء بنوابه في الاطراف
 السبعة لا يوجب عصمتهم لان الافتداء بهم ما كان لاجل فعلهم ولهذا افتدوا
 بامامهم واختلف الشيعه كان لعين الامام فالجمعوا عليه خوفا وما
 اختلفوا فيه رجعتا فيه الى اصله وما بدى من اختلاف قول امير المؤمنين
 دعاوى احاد فاسدة وقد تكلم اصحابنا عليهم في كثيرهم والنسك بوقوع
 البعد عن الامام فلا بد من نقل واذا الكافي به الكافي به عن الامام حملته
 فاسد لانه يكفي به لكون الامام من ورائه واذا علم لم يوجد الحافظ و

وتقدم من الغاص على أركان في السرة وهو علم بها منهم العلوية الاعراض على
 وجوب النص وتبعه لتوضيحه بين الاوصياء والامراء والاعراض لعدم اختصاص
 بالمصنف الخفية واعلم ان هذه الصفة اذا ثبت لم يقع للخصوم مضطر في الحكم
 كله في ثبوتها وقد مرنا فيها ما تقر به كون الله تعالى **اقول** هذه اعتراضات الخائفة
 في وجوب الامانة والعصمة والنص مع الجواب عنها الاول قالوا لو كان الامام لطفنا
 لكان الله تعالى ما فعلنا نحن لا ندلي بظاهرها ولا فاهر اليد فلا لطف لنا والجواب ان
 الله تعالى خلق الامام وكلفه القيام بالامانة والامام تقبل ذلك وطاع الله
 وهذا هو الواجب على الله تعالى وعلى الامام اطاعوا واجب المكلفين وهو انشال
 او امره وطاعته فذلك يرجع الى الامانة ففي زمان العينة الطريق الى اللطف حاصل
 من الله تعالى ومن الامام والناس قد منعوا انفسهم اللطف في اليوم عليهم وهذا كما في المنة
 فانما اللطف اذا فعل الله تعالى الطريق اليها من الاجاد وخلق القدرة على تحصيل اللطف
 فلمنع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادرا في كونها لطف الثاني قالوا الامام
 غير موجود في كل مكان وذلك يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يغلو عنه مكانا
 يلزم ان يتعدا الامانة وهو غير مذهبكم والجواب عن ان كفا تحصيل بالبيع قوله
 الواجبين النسخ الاحكام الثالث قلتم الامانة لطف فتكون واجبة وهذا انما يتم
 لو لم يقع غيرها اذا قام غيرها مقامها فانما لا يتجلى القهين والجواب ان العقل لا يثبت
 في كل يقع وزمان ملحوظ ان ينصب الرشاء في دفع المشا لو كان هذا الطريق
 اخر لعلوه ولما لم يكن كذلك لزم الاحتضا لان الرعية غير معصومين اذا لم يثبت

فيحتاجون لان معصوم يوم من عليه الخطأ وغير الامام لا ينصون ان يكون معصوما الرابع قالوا
 الامام كغيره في باب البلغة فكما كان معصوما امكن ان يكون غيره كذلك لكن ذلك امان حال لانه
 يكون اماما قبل بلوغه لانه لا يكون اماما ولا ماموما لعدم حاجته الى الامام ^{يصح}
 عنه الفسخ والكل حال والجواب العصمة ممكنة وما ذكرناه بطا لان الحاجة الى الامام
 ليس لرفع الفساد لا غير بل يعلم الشرايع ايضا كما هو الحال على يد امير المؤمنين على
 في جهات الرسول فانما لا يحتاج اليه في الامتناع من الفسخ في تعليم الشرايع وكل حال
 الحق والحقين عليها السلام فجوده ابهما الخامس قالوا انتم اسندتم على الامام محمد
 المهدي تسليم الاحكام واطاعة الحق ودفعي زمان الغيبة اما ان يبقى شرع الحق وثابتا
 الا والثاني يلزم منه دفع التشريع وذلك بطا بالاجماع والاول منه انما يظهره على
 الله تعالى وهو عندكم بطا والجواب الحد وثابتة غير ساقطة فان ادرك ظهور الامام
 المخفيين لا فائدها عليهم اقامها والافقوى امرها الذي يوم القيمة وكان لا يتم الا بالثبوت
 للاستيفاء له السادس قالوا الامام يمتنع ان يكون في كل بلد ومكان وتعد الامم غير
 واجبة بالاجماع فلا بد من النواب القائمين مقامه ليعتد بهم من فاء عن الامام
 وذلك النائب يجب ان يكون معصوما لا الحاجة انما هي الى العصوم والجواب وجوب
 العصوم في الدنيا كاف فان النائب برأيه وخلافه وهذا ان يقتضيه
 ارتفاع العصبة بخلاف ما اذا لم يكن هناك معصوم أصلا ولا فائدا بالنائب من
 حيث اتباعه لاسر الامام العصوم ولهذا يقتضي النائب به السامع خذلا
 الشيعة يدل على فسادهم قالوا انهم والجواب الاختلاف لاجل العينة ولو كان

الإمام ظاهر لما اختلفوا وجه ما اجمعوا عليه فهو حق وما اختلفوا فيه يرجع الى
 الثامن قالوا ان امير المؤمنين هو الامام الاول وقد ظهر عند اختلاف احوال
 في الفتاوى وحكم لفضايلها ورجع عنها وذلك يدل على بطلان العصمة والحق
 هذه اخبار فاسد لا يثبتها الحاسدين وهي شاذة لا يلتفت اليها مع وقوع ^{الافتقار} الافتقار
 على انه كتاب يرجع اليه في الفتاوى وقد اورد المخالف والموافق الاخبار الدالة على
 فضله وكما لم يزل في العلم عن النبي في قوله ان الله ينزل العلم على اهل بيته وقوله
 افضلكم علي وقوله الحق مع علي وعلى مع الحق وحيث ما دارو غير ذلك من
 الاما ديب الشهورة والخبار النائرة التاسع قالوا الامام اذا كان نائبا عن ابيهم
 بسقط التكليف عن اهله ولا طريق الى معرفة الطريق الا بالنقل واذ الكافي النقل
 هنا وقع الكفاية بالنقل عن رسول الله ص عن الامام جملة والجواب النقل انما
 يكون محفوظا من الغلط اذا كان الامام من ورابه يعرفنا الفاسد من الصحيح
 هو ممكن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم العاشر قالوا ان النبي قد تم
 عمر بن العاص على ابي بكر وعمر هما افضل منه فلم يكن تقدم الفضل فيهما و
 والجواب انه قد تم في الحرب وهو قد كان اعلم منها الحاد عشر قالوا يجب
 اشاوى الائمة والاوصياء والامراء في النص عليهم وهو خلاف ما هيكم والحق
 الائمة انما اوجبنا النص فيهم لوجود الصفات الخفية فيهم من العصمة ^{فصلية} والائمة
 بخلاف غيرهم ثم ان الصفوة ذكران مبني قواعد الامامة في الامامة على
 العصمة وقد ثبت فانقطع الخصم بالكلمة **المسئلة السادسة**

في بعض

في تعيين الامام قال القول في ثبات امامة امير المؤمنين بعد الرسول صلوات
 الله عليه ما يعبر فصل الكلام على ان ابا بكر عن معصوم مع اشتراط العصمة ^{بطل}
 امامته فتعين امامته امامنا واصحابنا على اكثر من ينقلون انه استخلفه بالفاط
 صرخة لقوله هذا خليفتي عليكم واما لم من بعدكم وهم اهل نوازل وينقلون ان
 اسلافهم كانوا اهل نوازل قد دل على استناده الاطراف في الشرط ولا له لو حدث
 هذه الدعاوى لعلم وقت حدثها كعلمنا بالوقت الذي حدث فيه احوال الفرق
 ونضه عليه انما لاكتسه عليه احوال من احاط به له وزوجيه ابنه
 وغير ذلك ولان اصحابنا على اكثر من ينقلون معجزة عجب ادعاء الامامة ذلك
 دليل على صدقه ولان التوثيق والايصال بصريحان بامامة في مواضع يظهرها
 اصحابنا كثيرة **اقول** اختلف الناس في الامام بعد الرسول فقالت الا
 وباقي فرق الشيعة انه علي بن ابي طالب وقال اخرون انه عباس بن عبد
 المطلب وهم فلبايون ومع ذلك فقد انقضوا وقال باقي المسلمين انه ابو بكر
 ابي حفصاته والحق هو الاول وقد اخرج عليه المعصية بوجوه الاول ان
 الامام ان كان معصوما فهو علي والى كالمقدم في انه حق وبيان صدق
 المقدم ما بينا من وجوب العصمة وبيان الملازمة ان الانفاق واقع على ان
 ابا بكر والعباس كانا غير معصومين فتعينت امامته على الثاني ان النبي
 نص على علي بالاقوال الصريحة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم وبيان
 امكنهم ينقلون نوازل ان جماعة منوا من اخبرهم ان انتهى النقل ك

عن رسول الله ص أنه استخلفه وقال له انت الخليفة من بعدي وقال لهم
هذا خليفة عليكم واما لكم من بعد لا يكون هذه الاقوال منكم لانا
نقول لو كان كل نطق استنساخا لغيرها من افعال الفرق المتباعدة كما
يعلم ان من هذا الشافعي واجتنبه مثلا ظهر في وقتها الثالث ان النبي
عليه بالافعال كان نص عليه بالاقوال فانه ظهر له من الاختصاص به عليه السلام
والفرق لم يحصل لاحد اخر له وانما كان سببه الشاء عليها السلام ولم
عليه احد من الصحابة ولم يبعثه في جيش او امر الا كان هو الوالي عليه ولم
عليه امر السر مع ملائحته وكثرة مصاحبه مع توجه عينه عليه السلام
لا كثير من الصحابة الرابع ما نوارث به الشبهة وقوله عنهم من حجراته
واجابوا بالغيب وافعاله الخارفة للعادة غيب ادعائه الامامة وذلك
بذلك على صدق الضرورة الخامسة ما ورد في التوراة والانجيل من النصير بما
في مواضع كثيرة نقلها اصحابنا **المسألة الثانية** في الجواب عن اعتراضنا
المخصوم **قال** نتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك لا بدع في التوراة لعدم
في الظاهر لنا ودخول الشبهة والتقليد ولا يلزم مثل ذلك في انكار البطلان
لعدم الداعي وبالذات في فارق نقل ناموسه واما من نقل ناموسه وسائر
الحوادث **ونوضح** ان كفيات العبادات بمواقع فيها التراجع وفقدان نقل
القاطع فلو كان ما ذكره دون ما ذكرناه كالم يقع في الاصل مع تساويها
في النص والامام لا يمتثال ولا اعتدال لو فوجها مختلفا لوجب نقل وفوجها

مختلفا

مختلفا ولازم يقولون ان النص وقع على الفعل وبالفناء شبهة وهذا ما يمكن فيه
طعم في هذا المقام ولان معجرات الرسول قد وقعت ولم يوارثوه فالبطلان
في انكار البتوت وجواز ان كان من بعد في غيره مودة بانكار الانشاء او وجدنا البدر
كان انشاء النص على البهيمية وكل جواب لهم فهو جواب لنا ولا لغيرنا الى سفيك تكليفهم
اذ لم يعملوا باطل لانهم فادرون على العلم وشكيت الشبهة والاعتقاد الفاسد
فهو نقول اليهودي اني لم اعلم بنبوة محمد فبسط تكليفي والعارضه باو كبر
في ادعائه النص عليه فاسد لانه غير معصوم ولا افضلهم ولا عالما بكل
فيستعمل النص عليه ولان احدا لا يدعي النص عليه الاشد من النصير واد
وهو او ما يدعي ليس مما يحال من اخفي الخفي وما ظهر من حاله وحال اوليائه
ينبع من وقوع النص عليه ومثل ذلك بطل قول من جازنا بالقياس وعدم
ذكر النص الخالي يوم الشبهة وموافق بعضهم بعضا عليه كالقول الشبهة
وظن القوم ان تقديم اي كبر للصلاة ناسخ لما تقدم وسكوت امير المؤمنين كان
لشبهة والخوف على النفس اذ والدين اخري وما نقل عنهم من النظم يدل على ما ذكرنا
واما نقل القوم لنصنا بل قدس وجبا ضلال احدهم ونفسيفه وليس كان نقل
النص الخالي والنص الخفي يقارب نقل الفضائل لا مكان دخول الشبهة **اقول**
هذه اعتراضات المخصوم على ما تقدم مع الجواب عنها الاول قالوا ادعيتهم
بالنص ولو كان حقا اذ اكدنا في العلم لعدم الاختصاص لكن لانهم لم يكن
منوازا والجواب عدم علمهم بالنقول لا يخرج النقل عن كون منوازا لان النقل

هو الشبهة وانتم غير الخاطئين ايم ولا معاشرين فانتم في العلم لذلك اول الشبهة
عليكم والتقليد لمن سلف منكم لا يؤاخذوا في ذلك بل انا نقول الفرق
واقع لعدم الدعي في اخفاء النقل هناك بخلاف صورة النزاع ولاجل الدعي وقع الفرق
بيننا وبينهم في الوصية عليه السلام واما منه وبيننا وبين غيره واما موضع ذلك
ان كسبا العبادات قد وقع النزاع فيها وفقد النقل الفاطمي فيها فانه لو كان
ما يذكره الخصم متواترا دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل مع ذلك
العبادة وكسبها في كونها منصوبة بالام بصح الامتثال لا في العبادة كما
تقع مخالفة كما في الله كان يكلف ثاره وبسبب اخرى لا نقول ذلك
بوصف نقل وقوعها مختلفا لا اختلاف في وقوعها وعدده وايضا فانهم يقولون
ان النص وقع على الفعل وخالفناه لشبهه وهنا مما يمكن قوله لهم هذا نصا
فان تجزأت الرسول قد وقعت ولم تتواتر فليس كل غير متواتر غير واقع
وجدنا النص على ما بين النص على ما بينه في غزاة موثر اذ لم يقع
خلاف ذلك على الشفاء فلنا نحن نقول بكم بمثله اذ وجدنا النص على ما بينه
ليس كبقية النص على ما بينه وذلك يدل على ثبوته فالواضح غير متلفين
باتباعه اذ لم يعلم التواتر فلنا لم يشترط في التكليف العلم بل مكانه وهم قادرين
تخليته الشبهة والاعتقادات الباطلة والاضهار في الادلة ويجري ذلك
مجرى قول اليهودي لم اعلم بنبوة محمد فلا يجزى اتياعه فالواضح ان نص
وقع على ابي بكر فلنا الفرق بين ما ادعينا وبين ما ادعيتهموه انا قد تبين

شبهة

شرط الامانة العصمة والافضلية والعلم بالاحكام وذلك غير موجود في ابي بكر
فبمسحول وقوع النص عليه فيكون ما ذكرناه كن وايضا فان الدعي للنص لم يقع
التواتر بل النقل الشاذ مع ان الدعي لك قد افترض وايضا فان الدعي للنص عليه
لم يقع النصيح بذلك بل ادعى ما هو اخفى الاشياء فانهم قالوا ان النبي نص
على ابي بكر فان امره سالت النبي عن امر فقال ابي بكر في غدة فقال فان لم يجد
بارسول الله قال امض الى ابي بكر وانما قال هذا لك لكونه خليفة له وهذا
استدلال خفيف جدا مع ثبوت النقل ويكفي في البطالة الاستدلال بهذا وايضا
فما ظهر من حاله وحال اوليائه بما لا يسوغ كتم فاطمة عليها السلام من اذرت
ايها مع وجود نص القران عليه وغير ذلك يمنع من وجود النص عليه وهذا
برهان فاطم لم يمثله لك بطل دعوى من ادعى امامه العباس فالواضح
على منصوصا عليه لذكر الصحابة النص يوم السقيفة ولما اختلفوا
في اختيار الائمة فلنا الناس في ذلك اليوم اقرقوا منهم من طلب الخلافه
لنفسه او قريبا وهو لا يظهره لك ومنهم من ترك ذكره خوفا
منهم من ترك حسدا ومنهم من تركه لعدم علمه ولندخل الشبهة عليه ومنهم
من ذكره وهم الاقلون فلم يبعد وابه فالواضح ان النبي ابا بكر في الصلوة ناسخ
لما تقدم من الادلة فلنا هذا من وجوه الاول النسخ من النقل بل المنقول ان
رسول الله كان من نصبا وسمع الصلوة فقال من تقدم قالوا ابو بكر فقال
اخره في فخرج علي بن علي والعباس فتقدم وازاح ابا بكر وصلى بالناس المثلثا لو

سألنا ذلك لكنه لا يدل على النص فان تعدد في الصلوة لا يدل على شي من
 الامامة اصلا الثالث لو دل على ذلك لكان اخفى لادله فكيف يكون
 معارضا لما تقدم من لادله القاطعة قالوا اسكت امير المؤمنين عن طلب
 الخلافه فلو كان منصوما عليه لا يمنع ذلك فلنا انما اسكت في النقطة
 والخوف ولانه لما ساله العباس عن السبب عن ترك منابته قال له
 ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بالسكون لكان القبة فكان الدين والنقبة يقتضيان
 ذلك وما نقل عنه من النظام على الجماعة ولا اشتكا منهم يدل على ذلك ونقل القوي
 فضلا بل صحابه بل صاحبهم لا يوجد لاهل احد ولا نفسه بخلاف فضل
 اصحابنا النص على علي عليه السلام فانه يوجب بطلان مخالفته ونفسه اما نقل القوي
 الخفي فانه يمارب نقل الفضائل فلا يقتضي مخالفة فسقا ولا ضللا لا مكان
 دخول الشبهة **المسئلة الثامنة** في النص الخفي قال القوي في النص الخفي
 مما لا شك في وثاقه لان اليهودي والنصارى فضلا عن قول افرق السلاطين وكك قوله
 انت مني بمنزلة هارون من موسى لانه لا يستوي بعدى وغيرهما من النصوص واللفظة
 مؤيد صريحة في الامامة دليله احوال اهل اللغة لانها تعني اولى ومنه قوله
 تعالى النار مولاي اى اولى بهم وان كانت مشركه لان الفرائض المنفولة في غير
 تدفع احكام الانبياء عنها وقضية الصحابة له بدل على ذلك والافاضة في نفسه
 بذلك مع النبي لم يزل يدكر فضائله وفضائل غيره ايضا واحكاما ^{المؤيد} احكاما
 عليه السلام في مواضع كثيرة يدل على ما ذكرناه ومقدمه الخبر صريحة ايضا

والا يكون

والام بحسن فاء التعقيب في المنزلة دليل مرجع والام لا يكون الاستثناء فانه اخبر
 هذا وجوه اخرى الداعي امامه اما من اعلى اوطالب تجاليج الامير في قوله هذا
 سميت خفية وهذا كثر اصحابنا منها وغيرهم من المخالفين حتى اليهودي والنصارى
 نقلوا فضائله وفيه من النبي واخصاصه به وشدة ملازمته له وطول صحبته
 بحيث لم يحصل لاحد من الصحابة المجرى الذي بالنبوة اليه وذلك يدل على ما
 دلالة على فضيلته على غيره وتقدم الفضل فيجوز على ما تقدم وقد ذكرنا من غير
 مؤثرين والذين على الامامة واقصر عليها اكثره هذا الباب الاول قوله انت مني بمنزلة
 هارون من موسى لانه لا ياتي بعد ولا سند لانه بنوقف على امور الاول انه
 المد بالمتى له هاهنا كل النازل لوجهين الاول ان المفهوم من قول القائل انت
 عندى بمنزلة ربي اى في كل الامور وذلك مشهور معروف الثاني انه استثنى
 منه ولو كان مفرد الاستثناء منه فلا بد وان يكون عاما الثاني
 ان هارون كان خليفة موسى وذلك معلوم بالنوازل الثالث ان من جملة من
 هارون انه لو بقي بعد اخيه لكان خليفة وذلك لان غل غل غل غل
 من المنزلة انما يكون لصدة ربي عنه وذلك مستحيل في حق الانبياء وذا
 ثبت هذا القدر واجب ان يكون علي عليه السلام خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله
 الحمد لله الثاني خبر الغدير وهو انه لما رجع من حجة الوداع كما ساروا في
 الظهيرة فامر بالوقوف بعد برخم وجعل الاعمال على شبه النبي صلى الله عليه وآله
 وقال ايها الناس اني اولى منكم بانفسكم فالواي على رسول الله قالوا بئس

مولاه هذا على مولاه ومن كنت نبته هذا على اميره اللهم والى من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذ من خذله وادرك من ركبها دار ونهضة مولى تدل على معاد
بالاشتراك من جعلها الاولى بالنقل عن اهل اللغة والقوله نعم النار ولا كما اولى
بكم وهو المراد هنا الوجه واحد هاتان القرائن المنقولتان في الخبر يدل عليه فانه من
من السجيل ان بفصل النبي ما فعله بالناس في ذلك الوقت لبيان ان علي بن ابي طالب
ابن عمه وانه حليفه او جاره وهذا الايقوله حصل الثاني الصحابه ههنا
بذلك حتى قاله عن الخطاب عجمي با على اصبح مولاى ومولى كل مؤمن ومؤمنه
والنهي عنه ان يكون بالامامة لا سيما النهي على ما تقدم الثالث ان امير المؤمنين
اجتمع هذا الحديث على الامامة في مواطن كثيرة في مجمع من الصحابه ولم ينكر عليه
الرابع ان مقدمه الخبر يدل عليه وهو قوله عليه السلام السيف والى منكم
بانفسكم ثم اى بقاء النقيب ذلك نص في ان المراد بالمولى الاولى **المسئلة**
الثانية في تتبع اعتراضات الخصوم قال تتبع اعتراضاتهم الفدح بعدم
الامامة في الحال فاسد لاننا نقول بما تارة ونحل الكلام على الاستحفاظ عاجلا والنقض
اجلا ثانيا وازالة الظلم لدليل ثالثا وحمل على افعند زيد بن حارثة هذا بالقول
مؤيد والمقدّم من فده ويدفع كل احتمال ولا يجمع حمل على وقت البيعة لان
النبي مولى للمنفذين ولان احدا لا يثبت الامامة له وذلك بالنقض وقد
ابطل اصحابنا كل الاحتمالات والامامة ظاهرة وارادة النبي ملابس لا يجوز على الحكم
وليس هذا كشابه القرآن للطف في ذلك عند النامل دون هذا والفتح عموما

هارون قبل موسى فاسد لانه مستخلف في الجوه ولانه لو بقي لنصرف فان
الاستثناء بدفعه وحمله على خلافة المديبة فاسد لان غيره قد وليها
فاى فخرا في ذلك حتى شيع بفخر به وايضا الاستثناء بدفعه هذه
وجع من اعتراضات اوردوها الخصوم فالواجب الغد بديل على الامامة في الحال
وانتم لا تقولون به اذ في صفة الرسول لا ولاية لاحد غيره وبانه يحتمل ان يكون
الحديث قد خرج عن سببه هو واقعة زيد بن حارثة او على وقت البيعة ونحو
نقول عوجبه انه هو امام في تلك الحال فهو اولى من غيره وبان الحد يث يحتمل
اوردته عن الامامة وان كانت الامامة ظاهرة فان الظهور لا ينافي ارادة منصفه
كشابه القرآن ونحو ذلك لا يدل على الامامة فان هارون عاتق قبل موسى فلا يث
حاله ان يكون اماما بعد ام لا يحتمل ان يكون المراد بذلك خلافة على النبي
لا لامامة واجاب اصحابنا عن الاول بوجوه احدها بالنيق من استعمال الامامة
في الحال ونقول انه امام ^{عليه} غيره اولى منه بالنصف الثاني حمل على الاستحفاظ
لامامته عاجلا ونقض النصف من اجل الثالث ان الظاهر ان دل على بوث
الامامة في الحال فتكره لدليل اقوى منه ونقول ان المراد من الامامة بعد الرسول
لا دل خارجة وذلك غير مستبعد والحمل على واقعة زيد بن حارثة لا يقوله
محصل لان مقدمه الحديث بدفعه ويدفع كل احتمال غير الامامة وهو قوله
الث اول منكم بانفسكم فالواجب بالرسول قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه و
هذا السبيل لا ينفذ غير الامامة والحمل على وقت البيعة بطل لان النبي هو اولى

للمنفرد من لا جماع اهل الخلق والعقد كما بقوله الخصم ولان احد لا يثبت الامانة
 مع النور وهو لا يقول بامانة بعد وفات الرسول بلا فصل ومنه من شبهها
 بالبيعة وهو لا يقول بالنور وفات البيعة ولا قبلها فاحداث ثالثا
 ولا بطل القول الثاني يعني الاول والحق على ارادة غير الامانة بطايبا من كون
 السابى على الامانة قطعاً وليس ذلك كالنشا به لوجود اللطف هناك ولهذا
 هنا والفتح عيون هارون قبل موسى فاسد لان هارون كان خليفة له
 في حياته وبسبب زوال هذه الصفة عنه في حال الحيوة لانها من اجله لا يجوز
 ان يزل عن بني بعد موتها فكل امير المؤمنين لا يجوز لها ان تثبت بعد الوفاة
 لكون هارون كان عاشر بعد موسى كان خليفة له لا تقدم من كون
 زوالها عنه بعد موتها صفة نفى واذا ثبت ظهور هذه المنزلة وهو خلاف
 النقد بنية ثبت لامير المؤمنين حقيقة لانه عاشر بعد الرسول ولا يستثنى
 النبوة بعد بل على ثبوت جميع المنازل بعده اذ قد ظهر المراد بالمنزلة هنا
 العموم وحمل على خلافة المدينته بطاير لان غيره من الصحايق قد وليها فلا يخفى
 لامير المؤمنين ع في ذلك مع ان الرسول ع ذكر ذلك في معنى التخصيص لا لفظاً
 وقد كان امير المؤمنين ع يفتخر بهذا الحديث وينهجه وايضا الاستثناء بفتح
 هذا الاحتمال **المسئلة العاشر** في خصوص دلالة على امانة قال القول
 في اوله اخر على النور ذلك قوله ع انا وليكم الله ورسوله فلا يجوز ان يحاطب
 به المؤمنين لاجل النهاون ولا خطاب الكفار للامانة السابقة ودفع الخاتم

معلوم

معلوم بالاجماع ولا يفتح بالافعال في الصلوة لان ذلك ليس كثيراً وقوله ان
 وصي بدل عليه ولا يثبت الدينه ورك غلر عنها بدل عليها وغلر ان يكون
 عن براءة بدل على انه لا يصلح للامانة ولو لم يترك رضا اصله لصح منه هذا لان
 العصمة المشترطة تقتضي النور وقد انقضت على نفسه فولي بكر فمعين في امامنا
 وقد هم بفتوة الرسل ليست بشي لانها ليست فتوة امام والعلوم من حال الامم قلنا او
 العصمة في اشخاص معينين وقد دفع اصحابنا في الاحتجاج بوجوبه ليس هذا موضع
 ذكرها ولان في ائمة الخصوم **اقول** هذا وجوه اخر دلالة على امانة علي ع من طرف
 النص الاول قوله ع انا وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
 ويعطون الزكاة وهم راكعون ونفر بالاستدلال بهذه الآية بنوفس على مقدم ما
 احدها لفظه انا لا حصراً ذلك معلوم عند اهل اللغة قال الشاعر انا ما اذ برفع
 عن اصحابي انا او مثلي وقال وانا العزة للكاثر لظن ما قلنا ولان لفظه ان للثبات وما
 للنفي حالة الافراد فكذلك حاله التركيب لان الاصل علم النفل ولا يجوز ان يرد بها على
 محال واحد ضرورة ولا ورد النفي بالذكور وصف الاناث الى غيره بالاجماع فتعين العكس
 وهو لظن الثاني ان المراد بالولي هذا النقص النسخي لوصف الاول وهو معلوم من
 اهل اللغة حيث يقال فلان ولي المرء ان هو اولى بالعقد عليها ويصفون له صفة
 باتهم اولياء الدم لانهم اولى بالمطالبة ويقولون للشرع خلافة انه وفي عهد
 المسلمين اى هو الاول بالقيام في تدبيرهم واذا وجد معه المشرق في هذه ^{المن}
 المختلفة وجب عرف اللفظ اليه صوناً عن الجواز والاشراك وايضا فلان المراد

استدلال
 بوجوبه

بذلك الحجة والموالات لانها عامه لقوله ^ع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اذن
 بعض وهذه الامامة مخصوصه ثم اجتمعت له هذه الصفات الثلاث ان المراد بالثالث
 هو علي ^ع وبني ^ع عليه وجوه احد هاتين الفسرين على الفان ترك فيه ^ع الثاني
 تبلي على اثبات الامامة لمن اجتمعت فيه صفته اثبات الركوة من الركوع ولم
 يصف بترك الركوة على ^ع للتصديق بجماعه في صلوة حال الركوع بالاجماع الثابت
 قد ثبتا انما ثبت عامته في حق المؤمنين كافة والا لكان كل واحد وفي نفسه
 وهو في كل من خصصها ببعض المؤمنين قال الماربطا على ^ع لا يترك كيف يصح
 منه ^ع اثناء الركوة حاله الركوع والصلوة عني من فعل غيرهما فيها لانما
 انه ليس من الافعال الكثيرة ومثل ذلك عندنا لما جاز فعله في الصلوة والوجه الثاني
 ما نقل عنه ^ع بالنوازل من النص على ^ع عليه السلام بقوله انت وصبي وخليفك
 من بعدك الثالث ان رسول الله ^ص وآله الدين ^ع ولم يعزل عنها فتقول لا
 الدين ^ع باقية له ^ع بعد موته لعدم عزله بعد الولاية وكل من قال بشيئ من ذلك
 له في مكان مخصوص قال انه الامام حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن حاله الامامة فتعين
 امامته امامنا اما المقدمة الاولى فثبت عليها وجوه الاول ان رسول الله ^ص وآله
 الخ بالناس وان يفر عنهم سورة برائهم عن ذلك وجعل الامر في ^ع ميراث
 وقال لا يورث عن غيري او جعل مقامي جمع ابو بكر الى النبي ^ص الثاني انه لم يكن عالما
 بالاحكام الظاهرة والسائل الشهيرة التي يعرفها المعصوم فكيف يصلح للابا ^ع
 الدين ^ع والد نبوته فانه سئل عن الكلام فلم يلب ما ^ع وقال اقول فيها راي

فلن

فان يكن حوايا من الله وان يكن خطا فوق لم يكن يعرف ميراث الخيرة الثابت
 ما روى عنه من ترك الحق فان قصته خالد بن ولید شهيرة حكم فيها بغير الحق
 فان خالد فذل ما لا ينوبه وضاح امرانه من قبله ولم يبق عليه الحد وعليها
 عرو قال اقله فانه قتل مؤمنا فقال انه سيف من سيوف الله سله على ^ع
 مع ان الله قد اوجبه عليه القتل والحد الرابع ما ظهر من مخالفة الرسول ^ص في
 جيش اسامة مع ان النبي ^ص يكره الامر بانفساد امر رسا عليه ومنع عمر بن الخطاب عن
 التفويض مع القوم على ان في وافته اسامة اقوى الادلة على الامامة فانه ^ع خلف
 عليا ^ع عنده وانفذ ابا بكر وعثمان مع الجيش ليهتدوا لاسر علي ^ع بحيث لا يحصل له
 منافع وناظر ابو بكر عن الضمير مع الجيش عن البادية فاما ما روى عنه من السلام
 على قبول الامامة وهو يدل على انه ليس مستخفا وانه كان ظالما وقد روى انه قال اقبلوا
 فليست بحجركم وعلى فيكم وقال في مرضه لبني كنانة كنت بيت فاطمة لم اكف ولبني
 في طلبة بني ساعد ضرب علي ^ع احد الرجلين وكان هو الامير وكنت وديرا وظهر
 منه الشك في استخفاف الامامة فقد روى انه قال عند موته لبني كنانة
 رسول الله ^ص عن هبة فذكر لي اخذها لبني كنانة سألته عن الانصار من
 هذا الامر ^ع وهو يدل على الشك في صحته البيعة الدوس ما روى عن الصحابة
 من التمسك على بيعته فقد قال عمر بن الخطاب كانت بيعته ابو بكر فلانة وفي الله
 شهما في عاد الى مثلها فاقبلوا وذلك يدل على ارتكاب خطا عظيم وقال
 عمر بن الخطاب بن شعبه ولا يهوسى الاشقر في جدب طويل يشتمل على انفس

عائها

ابوبكر كان والا لصدقه في كل ما وافق واظلم قال والمقام على بني تميم بن زهيد
 بعد من ظلالا وخرج الى هناك السابج ما روى عنه من مدخل الشيطان لرفي
 افعاله فانه قال ان الشيطان يفتني ومثل هذا لا يصلح للامامة الثامن ما
 ظهر عنه من التاكيد في حق فاطمة عليها السلام واذا هذان اباسعيد الخدي
 قال لا نزل قوله في ذات الفري حقه اعطى رسول الله صلى الله عليه واله
 فدك فاطمة عليها السلام ولما جعله عمر بن عبد العزيز على الولاها ومنعها
 ابوبكر واستشهدت امير المؤمنين وامرهم فلم يقبل محمد بن ابي بكر عن
 قوله فان كان صدق فدورك ازواج النبي في يوقن ولم يجعلها صدق وصدق
 في ذلك ولم يقبل فاطمة عليها السلام حتى ماتت ساخطه عليه وامر
 بالصلوة عليها وقد قال رسول الله فاطمة بضعة مني فذبي بها ذبيها
 والاخبار في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها واما المقدمة الثانية فبالاجماع الخامس انما
 وجوب عصمة الامام سواء ادعى انما او لم يدع يصح مطلوبا لان العصمة امر باطني لا يد
 فيها من النور ابوبكر غير منصوب عليه بالاجماع فيكون النص موجه الى الامامنا فالواحد
 فيكون من الامنة خالصة من بني فلنا لانها لا تنجز من امام معصوم وجميع الملوك
 في العصمة في احوام معصومين وذلك يدل على عدم خوار زمان من المعصوم **المسئلة**
الحادية عشر في امامته باقى الائمة الاثني عشر قال القول وامامته الاثني عشر بعد
 نقل اصحابنا من ائمة النص عليهم باسمائهم من السؤل يدل على امامتهم وكذلك
 نقل النص من امام علي امام وكتب الانبياء سالفها يدل عليهم وخصوصا في خبره

يعتبر فيهم واشترط العصمة بطلان غيرهم والاخرج الحق عن الامنة فاطمة اخول
 اما امامته باقى الائمة عليهم السلام في ظاهرة بعد بيان امامته على ذلك من وجوه
 احدها النص للنوار عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصهم ائمة فقد نقل الشيعة
 بالنوار عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الحسين هذا ابني امام ابن امام اخوانهم ابوانه شجرة
 ناسمهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار للنوار الثاني ما نقل من النص على امام من
 امام لسببه بالنوار من الشيعة الثالث ان اسمهم والنص على امامتهم موجود في
 في كتب الانبياء السالفة كالنورانية والانجيل الرابع ان اخبار المعصوم مشهورة في
 النص عليهم من النبي صلى الله عليه وسلم وهو انه روى عن رزان وان قال بينا نحن عند
 عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شارب هل عهد اليكم بنبكم عليه السلام من يكون
 من بعد خلفه قال انك لمحدث السن وان هذا شئ ما سألني عنه
 احد قبلك نعم عهد النبي ان يكون بعد اثنا عشر خليفة عد نقضا
 بنو اسرائيل وكذا ما نقل في غيره الخامس قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما
 ولا شئ من غيرهم معصوم ولا شئ من غيرهم امام مع وجود وجود الامام فيجب
 امامته هؤلاء عليهم السلام بالضرورة **المسئلة الثانية عشر** في حكم الخلفاء
 قال القول في حال الخلفاء وافقوا النص كقوله عند جمهور اصحابنا ومن شيعتنا
 من انفسهم فقط ثم اختلفوا فيقبل تجليهم وقيل بعدم التجلي اما النقل الى الخلفاء
 فهو قول بعض شذذنا اولها وهو قريب ومحاربوه كقوله للنص المتفق عليه
 في قولهم يك حربي ولهم الكلام الكفار فختلفه كاليهودي والمجاريب مع اليهودي

ونحو الفوائد في مسائل النوحيد وفي مسائل العدل وفي مسائل الوعد والوعيد وفي
 مسائل الامامة ففقه مبني على ما في الفوائد وفي عنا محطون لا يوجب ففقا
 ولا يثبت والله اعلم **اقول** لما في من اثبات الامامة شرع في حكم المخالفين اما
 دافعوا النقص فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النقص معلوم بالنوازل من وجه
 عليه الصلوة والسلام فكون خروجا في احد كافر ومن اصحابنا من يحكم بنفسهم ^{صلى}
 ثم اختلف اصحابنا في احكام الاخرة فالأكثر قالوا بتخليد ^{صلى} لان الثواب يستحق بالاعمال
 وهو لا ينقضي في ن الامامة وفيهم من قال بعدم الخلود وذلك اما لان ينقلوا الى
 الجنة وهو قول شاذ او لا اليها واستحسنه لعدم كفرهم عند وعدهم ^{صلى}
 الثواب فقد المقتضى وهو الاثام اما محاربوا امير المؤمنين فقد انفق اصحابنا
 على تكفيرهم لقوله عز حربي با على حربي واما الكفار فاحكامهم مختلفة فان اليهود
 المحاربين قتلوا او طلب الاسلام منه او قبول الجزية واليهود الذي يوجب منه
 الجزية ولا يقتل ولا يظلم منه الاسلام واما المخالفون في مسائل النوحيد كمثل
 الرؤس مثلا وكونه سميعا بصيرا سمعان مغار للعلم واثبات للعامة ما اشبه
 ذلك وفي مسائل العدل كالجيرة وفي مسائل الوعد والوعيد كالفائدين بتخليد ^{صلى}
 وفي مسائل الامامة فاني اهل بدعيه واما المخالفون في الفروع كالمسائل الشرعية
 فانهم خاطبون غير فقهه بالاجماع فهذا اضرها كتبنا والحمد لله رب العالمين
 صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين الاخبار وفتح المصنف ادم الله
 بامانه من تصديقه في جمادى الاخر من سنة اربع وثمانين وستمائة واهل بيته
 على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا

700

بسم الله الرحمن الرحيم
 أما بعد حمد الله الواجب وجوده الفاضل على سائر القوا^{بل}
 جوده والمنفاد بحسب القوا بل ظله وجوده الذي منه مبدأ
 الخلق واليعوده والصلوة على النبي الذي هو بحر العلم وطوره
 محمد واله ما في شجره وورقه عوده فان علم الكلام وان كثرت سريره
 بعد شاغوره وتشتت مسائله وتصعبت لائلته لان زينة النبي^{عليه}
 منها ولم يجر كل مكلف العدل عنها فادغمها المولى المعظم والامام^{عظ}
 افضل المحققين سيد العلماء المتأخرين نصير الملة والمحيي للدين محمد بن
 محمد بن الحسن الطوسي على الله مكانه واسعه رحبانه في وديقات قليلة و
 الفاظ يسيرة غير طويلة وسمها بالفصول في الاصول الا انها الكونية فارسية
 لم يعرفها العرب عايناهم مع فضاحتها الطالب الجي فلذلك غلبت في اكثر
 الافاق لم يطعم بذلك في العراق فرايت عنده ان اجردنا عن شوائب الفها^{ظها}
 واحيلها بكسوة الكلمات العربية ليعلم طلبه العلم نفعها ويعظم عند الجمع^{فيها}
 نيرة الله ذلك بمنه وحول ونفع بها الطالبين بفضل وطول وهي موضوعة

على

على أربعة فصول الفصل الاول في التوحيد اصل كل من ادرك^ك
 شيئاً لا يدرك ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك^ك
 موجود وما ليس بموجود هو ليس بمدرك واذا كان مدرك^ك
 ضرورياً كان مطلق الوجود ايضا ضرورياً لانه جزءه وضروريته
 المركب يستلزم ضروريته خبرته فلا يحتاج الوجود الى التعريف
 ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود وذلك لا
 يستحسنه الاذكياء تقسيم وجود كل شئ اما ان يكون من
 غيره او لم يكن والاو لم يكن الوجود والثاني واجب الوجود
 والموجودات باسرها مضمرة فيهما والممكن اذا كان وجوده
 من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن
 له وجود لم يكن لغيره غيره وجود لا يستحال كون المعر^{موج}
 اصل كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه عرف
 بادنى فكر انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن لشيئ^ك
 من الممكنات وجود اصلاً لان الوجود اذا كان يكون كلها ممكنة
 والممكن ليس له من نفسه وجود ولا لغيره غيره وجود فلا بد
 من وجود واجب الوجود ليحصل وجود الممكنات منه^{هنا}
 الواجب الوجود اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير
 اعتبار ذلك الغير فلا يمكن فرض عدمه وبهذا الاعتبار يقال

له الباقي والاولى والابدى والسرمدى وباعتبار ان
 وجود ما عداه منه يقال له الصانع والمخالق والبارئ ^{اسل}
 ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان ^{هو}
 محتاجا الى غير لا نه محتاج الى احاده واحاده غيره وكل
 ما فيه كثرة او قبول قحة ممكن ونعكس الى قولنا كل
 ما ليس بممكن فهو ليس بمكثف فالواجب واحد من جميع
 الجهات والاعتبارات **اصل** حقيقة الواجب امر واحد
 ثبوته لا نه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم فلو
 فرضنا اكثر من ذات واحدة لا شتر كما في حقيقة الواجب
 وامتازا بامر اخر فيلزم تركيب كل واحد منهما مما لا شتر
 ومما لا امتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكونان ^{حيث}
 هذا خلف في لا يوجد من حقيقة الواجب الا ذات واحدة
هداية كل متخير مفتقر الى حيزه وكل عرض مفتقر الى محله
 والحيز والمحله غيرهما فلا يكون الواجب بتخيير ولا عرض
 وكل ما يشار اليه بالحس هو اما متخير او عرض فلا يكون
 الواجب بمشار اليه بالحس **تبصرة** المعقول من الحلول
 كون موجود في محل قائم به والواجب حيث يقوم بذاته
 استعمال عليه الحلول والمحله متخير محل فيه الاعراض ^{حيث} والاول

جمله

حيث انه ليس بمختار فاستعمال حلول الاعراض فيه **تبصرة**
 المفهوم من الاتحاد صيرورة شئين شيئا واحدا وهو محال
 عقلا فلا يتحد الواجب بشئ تبصرة الالم واللذة باعلان للنزاع
 والنزاع عرض وحيث ان الواجب ليس محلا للاعراض ^{است}
 عليه الالم واللذة **تبصرة** الضد عرض يعاقبه عرض اخر
 في محله وينافيه والند هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت
 ان الواجب ليس بعرض ولا يشاركه في الحقيقة غيره ^{ضد} فلا
 له ولا **اصل** قد ثبت ان وجود الممكن من غير محال ^{ضد} الجادة
 لا يكون موجود الاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما
 فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى حدوثا
 والموجود محدثا وكل ما سوى الواجب من الموجودات محدثا
 واستعماله حوادث لا الى اول كما يقول الفيلسفي لا يحتاج
 الى بيان طائر بعد ثبوت امكانها المقضى لحدوثها **مقدمة**
 كل مؤثر ما يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون
 بل يكون اثره مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني
 موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو
 الا الى معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تزامن
 عنه لكان وجوده في زمان دون اخر فان لم يتوقف على
 امر غير ما فرض مؤثرا تاما كان ترجيحاً من غير مرجح وان
 توقف لم يكن المؤثر تاما وقد فرض تاما **هف** الواجب الواجب

المؤثر في الممكنات قادر اذ لو كان موجبا كانت الممكنات
قديمة لما عرفت والا لزم باطل لما تقدم فاللزوم **مثله الزام**
الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته
لا ينفك اثره عنه فليز مهم انه اذا اعدم شئ من العالم ان
يعدم الواجب لا يعدم ذلك الشئ اما لعدم شرطه او لعدم
فالكلام **حز** علته في عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب
لان الموجودات بأسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب
لا في غير ذلك فلنعم اننا اعدم الشئ المفروض الى الواجب وليس
لهم محذور الله عن هذا الزام **مقر نقض** قالت الفلاسفة
الواحد لا يصدر عنه الا واحد وكل شبهة لم علم هذا الدعوى
في غاية الوكالة وكذلك قالوا لا يصدر عن البارئ تعالى
بلا واسطة الا عقل واحد والعقل فيه كثرة هو الوجوب و
الامكان وعقل الواجب وعقل ذاته ولذلك صدر عنه
عقل اخر وفلك مركب من الهيولى والصورة ولبز عام
ان ائى موجودين فرضنا في العالم كان احدهما علة للاخر
بواسطة او بغيرها وايضا ان التكثرات التي في العقل الاول
ان كانت موجودة صادرة عن البارئ نعم كنتم نعمم الواجب
وان لم تكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات **معقولا اصل**
قد ثبت ان فعل البارئ نعم يتبع لراعيه وكل من كان كذلك
كان عالما لان الداعي هو الشعور بمصلحة الابدان والترك
ويجب ان يكون عالما بكل الممكنات قادرا على كلها لان تعلق
علمه نعم وقدرته ببعض الاشياء دون بعض تخصيص من غير

ونفس

مخصص

مخصص نقض وجواب شبهة قالت الفلاسفة البارئ
نعم لا يعلم الجزئي الزمان ولا الزمان كونه نعم محلا للحوادث
لان العلم هو حصول صورة مساوية للعلوم في العالم
فلو فرض علم بالجزئي الزمان في علمه تغير ثم تغير فان بقيت
الصورة كما كانت **كانت** جملها والا كانت خالصة محلا للصورة
المستقرة بحسب تغير الجزئيات وهذا الكلام يناقض قولهم
ان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلول وان ذات البارئ
علة لجميع الممكنات وان نعم يعلم ذاته والعجب نعم مع
الدعاء كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين امور خمسة
اما ان يتدبر الجزئيات الزمانية علة لا تنقضي في السلسلة الى العلم
الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلم موجبا للعلم بالعلول او بغير
بالعجب عن اثبات عالمية نعم او لم يجعلوا العلم حصول صورة
مساوية للعلوم في العالم او يجوز واكون نعم محلا للحوادث
ط الحجاب عن الشبهة انما يلزم ما ذكره على تقدير كون
علمه نعم وانما على ذاته واما اذا كان عين ذاته ويتغير بحسب
تغايير الاعيان فلا يلزم تغير علمه نعم لان العلم بالضرورة ان من
علم متغير لم يلزم من تغير علمه تغير ذاته **قالت** الحجاب عند المتكلمين
هو موجود لا يشتمل ان يقدر ويعلم والبارئ نعم قد ثبت
انه قادر عالم فوجب ان يكون حيا فان علمه نعم بان في الابدان
والترك معلومة يسمى ارادة وكرهه وعلمه بالمديركات
يسمى ادراكا وعلمه بالمسوغات والمصبرات يسمى سمعا

تغايير

وبصره هو تعالى باعتبارها يسمى مرئياً وكادها ومدنكاو
 سمها وبصيرا **اصل** كل ما في الجهة محدث والواجب ليس
 بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة لم يكن ادراكه
 بالجهة ممانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلا
 للاشارة المحسنة ويعلم من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر
 لان الرؤية بما لا تعقل الامع المقابلة وهو لا يصح الا في
 شيئين حاصلين في الجهة وكل ما ورد مما ظاهره الرؤية اريد
 به الكشف التام فائدة الباري نعم قادر على كل مقدور فيكون
 قادرا على الجاد حروف واصوات منطومة في جسم جامد وهو
 كلامه نعم وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحرف
 والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لا يبق فكيف يكون قديما
 فان قيل ان المراد من الكلام حقيقة يصدر عنها هذه الحروف
 والاصوات وهي قديمة لا يمتا صفة الله نعم قلنا انا قد بينا ان ^{هنا} ~~هنا~~
 ليس الا ذاتا وانه لا قديم سواه فان ساعدنا في هذا المعنى فلا
 منازعة الا في اللفظ **فقر** قد ثبت انه نعم ذات واحدة مقدسة

وانه لا مجال للتعدد والكثرة في رداء كبريائه فالاسم
 الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره ليس اللفظة
 الله تعالى واما ما عده فاما ان يطلق عليه باعتبار ^{اف}
 الى المعين كالقادر والعالم والباري والخالق والكريم او باعتبار
 سلب الغير عنه كالواحد والفردي والغني والقديم او باعتبار

الاضافة

الاضافة والسلب معا كالحى والعزى والواسع والرحيم
 فكل اسم يلقى بجلا له ويناسب بحاله مما لم يرد به اذ
 شرعى جاز اطلاقه عليه الا انه ليس من الادب الجواز
 ان لا يناسب من وجه اخر كيف ولو لا غاية عنايته
 ونهاية رافته في الهام المقربين اسمائه لما احس احد من
 الخلق ان يطلق عليه واحدا من اسمائه سبحانه **فتم**
 وارشاد هذا القدر في معرفة ذاته نعم وصفاته التي هي
 اعظم اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كاف اذ لا يعرف
 بالعقل الا كثر منه ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة
 حقيقة ذاته تعالى القدسة غير مقدورة للانام وكل الوهية
 نعم من اجل ان سأل ايدى العقول والادهام وربوبيته
 اعظم من ان تلوث بالخواطير والافهام والذى يعرف منه
 ليس لانه موجود اذ لو اضعفناه الى بعض ما عده او سلبنا عنه
 ملنا فاه خشيانا ان يوجد له بسببه وصف شوقى او سلبى او
 يحصل له بربوبته ذاتى معنوى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 ومن اراد الارتفاع عن المقام ينبغي له ان يتحقق ان وراءه ^{هنا}
 شئ هو اعلى من هذا المرام فلا يقصر عنه على ما ادركه ولا يشغل
 عقله الذى ملكه بمعرفة الكثرة التى هي اماراة العدم ولا يقف
 عند زخارفها التى هي منزلة القدم بل يقطع عن نفسه العلائق
 البدنية وينزل عن خاطره الوانغ الدينية ويضعف
 هواه وقواه التى بها يدرك الامور الفانية ويحبس

غاية ما في الباب انه يتجلى منه الايجاب واما الجبر فلا وجه
 الايجاب باننا نقول ان كون الالف الفعل من الله نعم مسلم الا
 ان فعل العبد تابع لارادة العبد فيكون باختياره لا بالارادة بالاختيار
 الاله القدور وبعد ظهور كون الفعل تابعا لارادته
 ان سموه ايجابا بالكون الالات من الله كان منازعة في
 التسمية ولا مضايقة فيها ولو قالوا ان الله نعم خلق العبد
 ولو لم يخلقهم لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت فيكون
 هو الله تعالى فاعلا لها كان مثل قولهم واسهل لكن لا
 على العاقل ما فيه شبهة اخرى وجوابوا ايضا علمه بتعلق
 بفعل العبد فيكون تركه متنعنا اذ لو فرض تركه لم يكن
 علمه جهلا والاراد محال فاللزم مثله فاذا كان تركه
 متنعنا كان العبد مجبورا قلنا هذا ايضا يوجب الايجاب
 واما الجبر فلا يلزم منهم مثله في فعل البارئ نعم وكل ما
 اجابوا به فهو جوابنا على اننا نقول العلم لا يكون علما الا اذا
 طالب العلم فيكون تابعا للعلوم فلو كان مؤثرا في المعلوم
 كان العلوم تابعا له فيدور واذا لم يكن مؤثرا لم يلزم الايجاب
 هداية اذا ثبت ان للعبد فعلا فكل فعل يستحق العبدية
 مدحها او ذمها او يحسن ان يقال له لم فعلت فهو فعله واما
 فهو فعل نعم اصل اذا ثبت ان فعل البارئ نعم يتبع لارادته
 والراعي هو العلم بمصلحة الفعل او الترك فافعاله تعالى
 لم تحل من مصالح اي انه انما يفعل لغرض فاذا ثبت ان

لما كان العلم لا يكون علما الا اذا طالب العلم فيكون تابعا للعلوم

لذاته

لذاته ومستغنى عن الغير فذلك المصالح لم تعد اليه نعم
 بل الى عبده واذا ثبت ان افعال المصالح عبده ثبت
 بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصد عنه
 بقصة قد بينا حقيقة ارادته نعم لافعال نفسه واما ارادته
 لافعال عبده فهي امرهم بها والامر بالقيح يتضمن النفسا
 فلا يامر به وقد بينا انه لا يفعل القبيح ولا يرضى به لان الضم
 به قبيح كقوله تفسير ما ورد انه نعم محال في الخير والشر اريد
 بالشر ما لا يلائم الطبايع وان كان مشتملا على مصلحة
 تبصرة تكليف البارئ نعم هو امر عبده بما فيه مصلحة لهم
 ونهيهم عما فيه مفسد تمام وذلك لا ينافي الحكمة وان
 كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف
 امثال العبد بما كلف به فلا يكون تكليف ما لا يطاق
 حسنا اصل اذا علم البارئ نعم ان العبد لا يمتثلون
 التكليف الا بفعل حسن بفعله وجب صدوره عنهم
 لئلا ينقض غرضه ومثل ذلك يسمى لطفا فيكون
 الفصل الثالث في النبوة والامامة اصل اذا كان الغرض
 من خلق العبد مصلحة لهم فتبينهم على مصالحهم وسعادتهم
 مما لا يستقل عقولهم باذراكه لطف واجب وايضا اذا
 امكن بسبب كثرة حواسهم والامتهم واختلاف ذواهم
 وارادتهم وقوع الشر والفساد في انشاء ملاقاتهم و

الطف لطف

عجل الله فرجه فائدة سبب حرمان الخلق عن امام
الزمان ليس من الله لانه لا يخالف مقتضى حكمته و
لامن الامام لعظمته فيكون من رعيته ومالم ينزل سبب
الغيبه لم يظهر الحجة بعد ازالة العلل وكشف الحقائق
الله تعالى على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت
امكانه ووقوعه في غيره جهل محض تبصرة لما كان الانبياء
والائمة يحتاج اليهم الامنة للتعليم والتاديب وجب
ان يكونوا اعلم واشجع ولما كانوا معصومين وجب
ان يكونوا اقرب الى الله نعم ولما كان الامام من رعيته
البنى وجب ان يكون البنى نسبته في الفضل الامام
كسبته الى الرعية **الفصل الرابع** في المعاد ان الله نعم
خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة و
الادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار بيده
وكلفه تكليف شاق وخصه بالالطاف الخفية والجليلة
لغرض عايد اليه وليس ذلك الا نوع كمال لا يحصل الا
بالكسب اذ لو كان امكرا بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداء
ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب فحسب
الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يحول الى
دار الجزاء وتسمى دار الاخرة مقدمة الذي يشترط اليه
الانسان حال قوله انا لو كان عرضا يحتاج الى محال يتصف
به لكن لا يتصف بالانسان شئ بالضرورة بل يتصف هو

بما وصفه

بما وصفه غيره فيكون جوهره ولو كان هو البدن او
شئ من جوارحه لم يتصف بالعالم لكنه يتصف بغيره
فيكون جوهر العالم والبدن وساير جوارحه الالة
فلا فعاله ونحن نسمة ههنا بالروح مقدمة جمع
اجزاء بدن الميت وتالفها مثل ما كان واعادة روحه
المدبرة اليه يسمى بحشر الاجساد وهو ممكن والله
قادر على كل الممكنات وعالم بها والجسم قابل للتأليف
فيكون قادرا عليه اصل الانبياء باسراهم اخبروا بحشر
الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا
لعصمتهم والجنة والنار محوستان كما وعدوا بها
حقا ايضا يستوفى المكلفون حقوقهم من الثواب و
العقاب وكذا عقاب القبر والصراط والكسب وانظروا
الجوارح وغيرها مما اخبروا به من احوال الاخرة حق
لامكانها واخبار الصادق بها هداية اعادة
المعدوم محال والالزم تخلل العدم في وجود واحد
فيكون الواحد اثنين وهو محال ولما كان حشر الاجساد
حقا وجب ان لا يعدم اجزاء ابدان المكلفين واروا
بل يتبدل بالتأليف والمزاج والفناء كناية عنه شبهة
قالت الفلاسفة حشر الاجساد محال لان كل جسد

اعتدل مزاجه واستعد استحقاق فيضان النفس العقل
 الفعال فلو انصف اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق
 نفسا من العقل فان اعيد اليه نفسه الاولى على قولكم
 فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال ونحن
 لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قواعدهم لم نحتاج الى جواب
 هذه الهذيان اصل الثواب والعقاب الموعود
 دائمان وكل من استحق الثواب بالاطلاق خلده
 في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق خلده في
 النار وكل من لا يستحقهما كالصبيان والمجانين و
 المستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق تعدبهم
 فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين
 فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا لا بعينه امكن
 بالامكان العام ان يعفو الله عنه عند فضل وكرمه
 لانه وعد به مع حسنه وخلف الوعد قبيح وايضا
 الغرض من خلقه انابه فعاقبته نقض غرضه و
 ان لم ينله عفو اذ كان متوعدا عليه بالتعيب فاما
 ان يحبط احد الاستحقاقين بالآخر ^{او بالاحاط} والثاني
 اما ان يتأبى بغيره او بالعكس المذهب الاول
 وهو اسقاط احد الاستحقاقين بالآخر هو مذهب

الوعيد

الوعيد تروهم لا يجوزون العفو الا في الصغار ^{هـ} فلو
 اني علم ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى
 هو مجاله وهو الاحاط ومذهب ابي هاشم انه لا
 يبقى من الزائد بعد التأثير الا الفاضل عن قدر الناقص
 والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم
 للفاضل استحقاق الثواب كان او استحقاق العقاب
 والمذهبان باطلان لا يثبتان مما على تأثير الاستحقاق
 وتأثيره وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر ^{مستحق}
 والاضافات لا وجود لها في الخارج والامر ^{للتسلسل}
 وما لا يوجد لا يعقل تأثيره وتأثيره وان قلنا بوجوده
 قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان معا ولا ولا يقتضي
 ان لا يكونا ضددين وذلك يناه في مذهبكم وايضا لا يكون
 احدهما اولي بالتأثير في الاحباط من الآخر واذا ^{حبط}
 احدهما بالآخر في الموازنة فكيف يحبط الآخر به اذا تأثر
 المعلوم في الوجود غير معقول والثاني لا يعقل تأثير
 احدهما في الآخر ولا يرد علينا الاضداد فاننا لا نحكم بتأثير
 كل واحد منهما بالآخر واما المذهب الثاني وهو ان
 يتأبى بغيره فمفتركون بالاجماع فلم يبق الا الثالث
 وهو ان يعاقب عقابا منقطعاً ثم يخلد في الجنة وهو

الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان فهو كتابته
عن العدل في الخلق هكذا شفاعته محمد لا هل الكبار
ثابتة لأن من جور العفو لهم جوار الشفاعته ومن لم
يجوز لم يجوز ولنا بطل المذهب الثاني ثبت الأول
هذا الإيمان تصديق ما يجب تصديقه من دين
محمد وهذا التفسير هو أقرب إلى موضوعه من
تفسير الوعيدية وأهل الكبار مصدقون فهم مؤمنون
يستحقون الثواب الدائم لأن دعوى الإيمان تبصرة
الوحيات تحشر كما وعد للانصاف لا اتصال اعراض الأهل
اليها كما يليق بعدله وكذلك المكلفون وغير المكلفين
يوصل إليهم اعراض الآلهة ومشاقهم بحاسب الجميع
محاسبة خفيفة ختم ونصيحة حيث وفيما بما وعدنا به فلنقطع
على نصيحة وهي أن من نظر بعين عقله وشاهد هذا الحكم
في تنهيد يجب عليه أن يعرف غرض الخالق من خلقه
بفضله ولا يضيعه بتفريطه وجهله والاشتغال وخسراننا
مبيناً وفقنا الله وإياكم لدار الآخرة بمحمد وآله الطاهرين
والحمد لله رب العالمين قد تمت رسالة
الفصول ما رجع عن شهر رسول
المكرم **ع**

الكلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَمِنْ آيَاتِهِ
 مُمِيتَانَا اللَّهُمَّ وَاجِبُ الوجود وغائِبُ وجود كل موجود أنت جُنَا
 من مَرِيئُ ظِلَامِ العدم الـ فضاء ضياء الوجود بقدر نَاكَ رَاكَ
 وعدك عزاج نَا كَيْب خَلَقْنَا وَانْقُضْتَ خَلَقْنَا بِحِكْمَتِكَ اللَّهُمَّ
 وَاذَرَفْنَا مِنْ حُضْبِضِ هَوَايَاكَ الـ نور ملكة الحُصْبِضِ الـ اوج سَفَاذ
 مَا امْكِنَ مِنْ مَعْرِفَةِ حَقَائِقِ قَانَا نَاكَ فَا مَطَّرَ عَلَى انْفُسِنَا النَّارَ فَضَرَّتْ مِنْهَا جُود
 مَوَاهِبِكَ بَزْدَانِ عَذَابِ مَا يَهْلِكُ مَا يَحْرُطُ بِرِغْ سَلَكِ وَلِيَا نَاكَ لَقَاءُ مَبِينِ
 بِمَرْضَانِكَ وَصَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى أَشْرَفِ وَلِيَا نَاكَ وَاجِلِ انْبِيَا نَاكَ وَافْضَلِ مَخْلُوقِ
 قَانَاكَ ارْضَاكَ وَبَعَا نَاكَ مُحَمَّدٌ وَآلُهُ الْمُحْصَوْنَ مِنْ مَزَايَا خَوَاصِكَ مَظْهَرِي
 صِفَاتِكَ وَبَعَا نَاكَ صَلَوةٌ مُعَادِلَةٌ لِأَلَا نَاكَ بِأَجْزِ عَلَى الدُّهُورِ بَعَا نَاكَ
 فَلَمَّا كَانَ عِلْمُ الْكَلَامِ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ الْعُلُومِ أَوْثَقُ بَرَهَانًا وَظَهَرُ
 نَبِيَانَا وَأَشْرَفُ مَوْضُوعًا وَاجِلِ أَصُولًا وَفَرَعًا وَلِذَلِكَ اسْتَحْيَى الْمَقْدَمُ
 عَلَى سَائِرِ الْعُلُومِ وَنَزَلَ مِنْهَا مَنْزِلَةُ التَّمَسُّكِ بِتَجْوِيزِ ضَمَارِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ
 أَسَاسًا وَلِكُلِّ مِمَّا نَا جَاوِزًا وَهُوَ إِنْ كَانَ بَعْدَ الْأَعْوَارِ كَثِيرًا لَا مَسَارِدَ
 إِلَّا أَنْ نَقَاوْنَهُ لِيُجْعَلَ فِي الْحُصْبِضِ وَعَقْلُنَا لِقَى بِنَفْعِهَا وَنَدْعُو الضَّرُورَةَ
 إِلَيْهَا وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مَكَلَّفٍ اسْتِحْضَارُهَا وَخَلْقُ كُلِّ أَوْثَرٍ نَكْرَارُهَا وَتَدَاوُلُهَا
 لِيُقَرَّبَ إِلَيْهَا لِسَعَادَةِ جَنَّتِهَا وَبَعْدَ عَمْرِى الشَّقَاوَةِ نَارُهَا فَدَعَيْنَاهَا أَلَا

الاعظم

الاعظم فضل المحققين وخواجه نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي
 قدس الله نفسه ظهر ربه في ورثات وان كانت قليلة فهي في القوائد الجليلة
 والفاظ وان كانت بسيطة فهي في القوائد كثيرة سماها بالفصول الاصول
 ولكونها باللغة الفارسية الف بدورها الاقوال فلم يتزع في اكثر الاقوال و
 لولاكم محاب عنها لم يطلع شمسها بالعرف ولما عرج الاساحة الغفران وتنقل
 الـ امقبل الرضوان استمرت على ذلك برهمن الزمان الى ان تقوى للولي
 المعظم العلامة السعيد والجيد المحمدي كن الملة والدين محمد بن محمد بن الحسين
 محمد وال اسر ابادى منشأ ومولدا قدس الله روحه وتورض بجره الا
 سَنَفَاءَ بِاشْعَرِ انوارها والغور على قوايدها واسرارها فكاها من
 وباشر ليا سأل العربية ما صارت به شمسها في رابعة النهار واجلاد عبيدها
 الاقل في منازل السيرة غايق الا سَنَفَاءَ فَعُولِ المعظم الطلائع رغب في فخره
 مباهتها بجامع من الامحباب لِكَيْتَا لَا شَتَاهَا بِسَعْلَانِ عَلَى كَثِيرِ الطَّلَائِعِ
 بِأَيُّهَا وَنُوجُهُمَا مَرِيئُ عَلَى تَمَّ غَفِيرِ الْعِلْمَاءِ مَجَالِفَا دَعَا نَا الْاَفْتَاءِ
 الْفَضْلِيَّةِ وَخُصْبِ الشَّوَابِ الْعِشْرَةِ الشَّوَابِ الشَّوَابِ وَان كَانَ قَدْ شَبَّ عَمْرُومِنْ
 الطُّوفَانِ فَوَعَدَتْ بَعْضُ الْفَضْلَاءِ الْأَرْكَبَاءَ وَالْإِلْبَاءَ الْعِلْمَاءَ بِشَرَحِهَا
 وَان كُنْتُ بَعْدَ عَمْرِى دُخُولِ حِمَا وَابْنِ لَثَرٍ بِأَمْرِ بَدَلِ الشَّوَابِ وَفَدَّيْلِ
 فِي الْمَثَلِ السَّابِرِ الْمَرْحُومِ بَعْدَ فَلَمْ يَسْبِعْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا سَنَفَاءَ دَلَمَ
 بِمَكْنِي عَنْ إِجْازِ وَعَدِ الْأَسْفَهَاءِ فَوَجَّهَتْ رُكَّابَ الْعَزَمِ إِلَى ذَلِكَ
 الْمَرْفَعِ الْمُسْبَحِ وَفَدَّ بِدَرْكِ الطَّبَائِعِ شَاوَهُ وَالضَّلِيلِ وَشَرَحَهَا شَرْحًا

كشف عن قوايدها نفائها ورضع عن مرتب قوايدها جالها وحدث
 به على مجلس خصه الله بخصايل الكمال وجباه باشراف عنصر وكرم
 الوجود جعل بحيث يصاعده منه العليا مراتب بقاء الاكبرين وهو
 المولى السيد النقيب الطاهر المرتضى الاعظم مستخدم اصحاب الفضل
 بفواضل النعم ومنعبد رباب الكرام بخفايا من هذا الكرم الذي
 فشم من الشرف صهوات مساعده واستعلى خصايل المحمد على اعلی
 معافاة واحرز بالانوار الشريفة قواعداً للدين وحفظ بحيل سيرة معاً
 قل المؤمنين ان شرف الاسلام ونجاح المسلمين بل ملك لتأديت و
 النفاة في العالمين ظهر اعظم الملوك والسلاطين السيد النقيب
 الاظهر جلال الملة والخير الدنيا والدين بالمعالي على اسماها
 لم يرد معرفته واما لذة ذكرها ابر المولى السيد النقيب الطاهر السعيد
 المغفور نجاح شرف الملة والدين المرتضى العلوي الحسيني الاوى خلد
 الله نعم سباده وربط بالخلوة والطايب ولله ولا زالت ايامه الزاهر
 بمسوح حال في خلل التهانيد والكمال ونعت النعمي ذلك للمعنى وحلت
 بمقابلة عاداة فاحم الظهور لا رجلك عن السعادة ساعة ولا عرف ايامه نوب
 الدهر ليشرف بنظر الشافعي بعين محمد سر لصابك ليكون كفاً باستحضار
 ومعقداً مستظهر العزة عينية واشرف بخلة جلال ربه هو على حدته
 ستمه وغضاضه غصنه قد فاز بالسعادة الابدية والكمال ان التمر
 مدته وصار غمور جالها باخواس ايامه الاظهرين وعنوانا على صفها

اجدده لا كرمين ذاك جلال الاسلام ونجاح المسلمين السيد النقيب الطاهر
 المعظم شرف الملة والخير الدنيا والدين المرتضى الاعظم المرتضى على لا زال
 مرتضى في الاقوال والافعال عالياً الى اعلی مراتب الكمال محو ما بالعين
 والثابت محفوفا بالنظر والتأيد ليكون لها احوال انقلاص به على
 نوال الاحقار بسم الله ادعاء المشاعلين بسيرة على تعاقب الحفان
 وجعلته حسن ممداه اليها وتذكره بعد لدهما فان صادف
 ذلك محل القبول فهو غاية السؤال ونهاية المأمول ومن الله المبتغي
 واليه في نيل المطلوب المرتضى وهو حسي نعم الوكيل وسميته بانوار
 الجلال لانه لفصل النورية قال قدس الله روحه بعد ذكر الخطبة هي
 موضوعه على اربعة فصول **الفصل الاول** في التوحيد **قول الرسالة**
 مرتبة على اربعة فصول **الاول** في التوحيد **والثاني** في العدل **والثالث**
 في النبوة **والرابع** في المعاد لان المبحث عنه امان ان يكون
 عن الذات الالهية ولو انزاعها ومقدّمات ذلك ولا ولا اول فصل
 التوحيد والثاني امان ان يكون عن افعالها المطلقة على وجه العموم
 ومقدّمات ذلك وعلى وجه مخصوص والاول فصل العدل والثاني
 امان ان يكون متعلفاً بالدين وهو فصل النبوة والامانة او
 اوبداً والاخر وهو فصل المعاد ونوابه واما ثلثون الاول
 بفصل التوحيد وان كان مشتملاً على غير ذلك من الصفات
 السلبية والشبونية بوجهين الاول انه لشمه الشيء باشراف اخر انه

افسئله التوحيد بسند في جود الواجب ولا وثبوت ما يستلزمه
من الصفات فكانت شرف مسائل كما يقال مجنون المسك وان اشغل
على غير المسك الثاني ان المبحوث عنه في ذلك لفصل ما ينبغي مسئلنا
للكثرة اذ لا صفة له نعم يزبد على ذاته عند ثابيل سلب الكثرة كما في
المحقق ثبانا للوحدة المطلقة **ثم قال** اصل كل من ادرك شيئا لا بد
ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس
فهو ليس مدرك واذا كان وجوده ضروريا كان مطلق الوجود انهم ضروريا
لانهم جزؤه وضرورة المركب يستلزم ضرورة جزئه **فقال** انما صدق البحث
بالوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود من ان منه واجبا ومنه ممكنا وان
الواجب حد الاخير ذلك من المباحث التي تزد مفصلة والحكم على الشيء
بحال من احواله بدون تصور ذلك الشيء محال لا يجرم وجب عليه تقديم تعريف
الوجود ان كان كسبيا او التنبه على انه بدهي التصون كان غير كسبي
لكن لما كان عند ان الوجود بدهي التصون سلك الطريقة الثانية ونبت
عليه بما نفهم ان نقول نادره اشياء بواسطة المحس وكل من ادرك
شيئا بواسطة المحس ادرك وجوده اذ اكا ضروريا نادره وجود
اشياء اذ اكا ضروريا اما الصغرى فظاهر ونظيرها حدتها واما
الكبرى فلاننا نحكم بان كل من ادرك بالمحس فهو موجود وذلك لان ما لا
وجود له لا يدركه المحس لان محس معدوم والمحس انما يدرك ما بها بله وبلا
ولا مقابلة ولا ملاقة بين الوجود والمعدوم واذا صدق ان كل ما لا

ينبغي

وجوده لا يدركه المحس انمكن بعكس النقيض القول ان كل ما ادرك بالمحس فهو
موجود والحكم بالوجود على المدرك بالمحس بدون تصور الوجود محال
ثبت ان مدركه هنا هذه الاشياء مدرك لوجودها بالضرورة ووجودها
هو لوجود المطلق مع الاضافة اليها وضرورة المجموع يستلزم ضرورة
اجزائه اذ لو كان الجزء مقتصر الى المكسب فمقتصر المجموع الى الكسب لا مقتصر
الى المقتصر الى الشيء مقتصر الى ذلك الشيء فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة
وهو المطلوب هنا فبدان **الاول** انما قلنا في النظر انما ندرك اشياء بواسطة
المحس لان الادراك في اصطلاح الحكماء انما يطلق على ذلك فهم عرفه بانه
اطلاع المحس على الامور الخارجية بواسطة الحواس **الثاني** ينبغي ان
يقول كل مدرك موجود بفتح الراء على صبغة المفعول لا لا بكسر فا ومن
قراها كان قد غلط او ثبت بعض المعاصرين بقراها كان يقرب البحث ان
من ادرك شيئا لا بد ان يدرك وجوده اى وجود نفس المدرك بكسر الراء
وهو سهو ما اوله فلان كل احد مدرك وجود نفسه سواء كان مدركا
لغيره او لا واما ثانيا فلان الصغرى يعود الى الاقرب في وجوده وذلك
هو شيئا واما ثانيا فلان الحامل لذلك لفائل على ذلك الغلط هو خوف
انتقاض الكلية لفائل ان كل مدرك موجود فان المعدوم مدرك وليس
بموجود لم يدرك الادراك انما يطلق على الحق في اصطلاحهم وهو ما لا
تعلقه بالمعدوم ما كافرنا ومع ذلك كله فيما ذكر المصنف نظير
لان قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو مدرك لوجودها بالضرورة

ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا يحصل الغرض اى
 بداهة حقيقة وجود تلك الاشياء وان اراد ان حقيقة ذلك فهو ممنوع
 ويمكن ان يجاب عنه بالمراد بوجودها نفس حصولها اذ لا بد من ان الوجود
 امرها ابد على المحصول والكون **قال** فلا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه
 بما يعلم بالوجود ومع الوجود وذلك لا يستحسنه الا زكباء **اقول**
 نعم بعض الناس ان الوجود كسبى التصوف والاصناف بطلان مدعى
 وذلك ان الوجود لو كان كسبى التصوف كان له معرف كاسبك محاله
 يكون موجودا لانه علمه موجودا للمعرف عند العقل والموجد للشي لا بد
 ان يكون موجودا والا لكان معدوما فيكون المعدوم موجودا هذا باطلا
 بالضرورة فوجب ان يكون الوجود متحققا مع المعرفة حتى يكون معرفة او قبله
 فلا يكون معلوما بسببه لوجوب ناسخ السبب عن السبب عرف الوجود لو
 ناسخ عن نفسه هو محال ويمكن توجيه كلام المصنف بوجه اخر وهو المنقول
 عن عرف الوجود تعريفات ثم المنقسم الى الفاعل والمنفعل **الاول** انه
 المنقسم الى القديم والحادث انه الكون في الاعيان والذي يدل
 على بطلان التعريف الاول والثاني ان التعريف بما لا يعلم الا بعد
 العلم بالوجود لان الفاعل هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد من الوجود
 والقديم هو الذي لم يسبق وجوده عدم والحادث هو الذي سبق وجوده
 العدم فالوجود خبر ومنه هو التعريف فيقدم عليه فيلزم تقديم الشيء
 على نفسه هو محال لا تميز حيث انه ناسخ معدوم فلم يزل كون الشيء الواحد

وجود

موجودا معدوما معا وهو محال ولما التعريف الثالث فهو ان مفهوم الكون
 مفهوم الوجود فمن علم الكون علم الوجود ومن لم يعلم لم يعلم ففي تعريف الوجود
 به تعريف الشيء بما هو في المعرفة والجملة وهو فاسد لان المعرفة يجب
 ان يكون اجلي من المعرفة كما نقرر في علم الميزان **قال** نفهم وجود كل شيء
 اما ان يكون من غير اول يمكن الاول ممكن الوجود والثاني واجب الوجود
 والموجودات باسرها منضمة فيها **اقول** لما بين كون مفهوم الوجود ضرورة
 شرعية في نفسهم لا اقسام والنفس هو احد معاني المعاني وضم شيء من
 الخصائص اليه على طريق التردد بدليله ذلك المعنى هنا مع المخصص المتعدد
 فيها اثباتا فاما من الاقسام كما يقال هنا وجود الشيء خارجا اما ان يكون ناسخا
 مشاعا لانه اى لا ينفرد في تحصيل وجوده في الخارج لا امر متغير لذاته ولا يكون
 والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن لذاته والموجودات باسرها
 منضمة في هذين القسمين للتردد بدليله بين النفي والاثبات الموجب للتحصر
 فلا ثالث لها فان فصله المركبة منها حقيقة في قولنا الوجود اما واجب
 لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يجمعان ولا يرتفعان وهنا فوائد ثمانية
 الوجود بالتحارج لان الوجود الذي يحيل من نفاوت ويجز من زيو لا ينحصر
 في الواجب لذاته والممكن لذاته فانه يصدر في المنسحق لذاته ايضا فان
 الذهن يفر من جميع الاشياء ويحكم عليها حتى اجتماع النقيضين وحصول
 الصلته **قال** الواجب قد يكون لذاته كما قلنا وقد يكون لغيره كوجوب
 وجود المعلول عند وجوهه الثانية وهو داخل في قسم الممكن لذاته لان ذلك

المعلول بالنظر الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه وذلك معنى الامكان انما
 وجب بالسبب الخارجى **اقول** الممكن له خواص كثير منها انه لا يخرج
 احد طرفيه الا بالسبب الخارجى لو نزع بذاته لكان انا واجبا او مستغنا
 او لا بذاته فلزم النزج بلا مرجح اذ الطرفان متساويان بالنظر الى ذاته
 وليس احدهما اول به وهو غايته اخرى له ويلزم ان يكون الامكان هو علته
 الخارجية فتصور تساوى الطرفين يستلزم ذلك ضرورة لا غير ذلك
 من خواصه وللواجب بعض خواص تافى اكثرها في المباحث **الاشبه قال**
 والممكن اذا كان وجوده من غير ذاته لم يعتبر ذلك لغيره لم يكن له وجود
 لم يكن له وجود لم يكن لغيره وجود لا يستحال كون المعدوم موجدا
اقول لما قسم الوجود الى الواجب الممكن عقيب ذلك بذكر خاصية من خواص
 الممكن يحتاج اليها في اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون باقي خواصه
 ونقرر بذلك ان نقول قد علم من التفسير المذكور ان الممكن هو الله وجوده
 من غير ذاته فافرض الممكن وحده بدون ذلك لغيره لم يكن له وجود لان وجوده
 انما هو من السبب المتعالي له وحسب الاسباب وجوده واذا لم يكن
 موجودا استحال ان يكون موجدا لغيره للعلم الضرورى بان الشئ اذا
 لم يكن موجودا في الخارج متحصلا فيه لم يكن موجدا لغيره فظهر ان الممكن
 اذا نظر اليه من حيث ذاته وقطع النظر عما عداه من المفومات لا يكون
 له وجود ولا لغيره عنه وجود واما اخذه مع اعتباراته اخر فلا يلزم
 ذلك **قال** اصل كل شئ عرف حقيقة الواجب الممكن كافتائه عرف بانه

فكونه لولم يكن في الوجود واجب لوجوده لم يكن لشي من الممكنات وجودا
 لان الموجودات ح يكون ممكنة والممكن ليس له وجود من نفسه لا لغيره عنه
 وجود فلا بد من وجود واجب يحصل وجود الممكنات منه **اقول**
 الدليل المشهور في اثبات الواجب هو ان هنا موجودا بالضرورة فان
 كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افترض ان يؤثر في كان واجبا
 فالمطلوب يتم وان كان ممكنا افترض ايضا ان يؤثر ضرورة افتقار كل
 ممكن الى مؤثر فان كان هو الاول وراجعا اليه لزم الدوران كما
 غير راجع اليه بل رافيا في الترتيب الى غير الترتيب لزم التسلسل والدور
 والتسلسل والدور باطلان فيكون الواجب موجودا وهو المطلوب
 ثم يتبين بطلان الدور بل لزم تقدم الشئ على نفسه وكونه موجودا معدا
 والتسلسل يبرهان التطبيق او غيره من البراهين والمصنف شرع في هذا
 الاصل بين اثبات الواجب لوجوده يبرهان بدعي غير متوقف على
 ابطال الدور والتسلسل فيقر بان نقول الواجب لذاته موجود
 في الخارج لان لولم يكن موجودا في الخارج لا يختص الموجودات
 الخارجية كلها في الممكن بل لا لازم باطل فاللزم ومثله ما بين الملا
 فلا سبب من اختصاص الموجود الخارجى الواجب الممكن واما باطلان
 اللازم فلا نزلوا يختص الموجود الخارجى الممكن لم يكن لوجوده ما وجدا
 لكن اللازم باطل فاللزم ومثله ما بين الملا لزمه فلا تقدم من خارج
 الممكن وهو انه اذا نظر اليه من حيث ذاته وماله من ذاته لا يكون موجودا

ولا موجب الغير رفع انحصار الموجودات الخارجية في الممكن لا يكون لها وجود
ولا يغيرها عنها وجود لان وجودها انما هو السبب لمغايرتها وقد
فرض عدم السبب اما بطلان اللازم ففرض وري ثبت وجوب واجب
الوجود لذاته وهو المطلوب لستحنا الامام العلامة الفاضل قدس الله
سره بقرينة حسن هذه الطريقة وببائنه ثم يقرر بمقدّمين احدهما
بصورته والاخرى بصدق بيقينه اما الاولى فهي ان مرادنا بالموجب التام
هو الكافي في وجود ذاته اي لا يحتاج في انجاء الاثر الى امر خارج عن
ذاته واما الثانية اعني التصديق فهي ان الممكن لا يجوز ان يكون موجبا
لذاته لاني لا نوجب بيقينه توقف على موجود بيقينه وموجود بيقينه يتوقف
على الغير فوجب بيقينه توقف على الغير اما الصغر وهو توقف موجبه
على موجود بيقينه لاستحالة كون المعدوم موجبا للغير واما الكبرى وهو
توقف موجود بيقينه الممكن على غيره فظاهر ان الممكن يجب لذاته بيقينه
شئيا من الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما بالغير فذاته فانهما فان
المقدّمات بقول هنا موجود فطعا فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا فلذاته في المقدّمات الثانية فيكون موجبه واجبا هو
المطلوب على هذا فنقض اجماله بقرينة ان الافعال لاخبارية كالقيام
والغفو والاكل والشرب غير هاتين الافعال لا ارادة بيقينها هذا
الشخص الممكن فطعا وهو ضروري عند المعترض ومن قال بمفادته فيكون
الممكن موجبا للغير وهو خلاف المقدّمات الصديق بيقينه واجبا بعض فضلاء

لذاته فقال لما لا يجوز ان يكون الفاعل غير هذا الشخص يكون هو
شرط لذلك لفعل الاموجيا له والاولة في الجواب ان يقال المعترض لا يقول
ان هذا الشخص الممكن موجب تام لافعاله بل مباشر فريب ح يقول هذا
ليس الشخص موجبا تاما ضروريه توقف فاعاله على وجوده وعلى شرايط
اخر ونحن لم نقول ان الممكن لا يكون موجبا مطلقا بل لا يكون موجبا تاما
بالنظر الى ذاته فلا يثبت النقص **قال** هذه الية الواجب ان الممكن وجوده من
غيره كان واجبا من غير اعتبار الغير فلا يمكن فرض عدمه ولهذا الاعتبار
يقال له الباء في الازلية والابد في الترمدي باعتبار ان وجوده طاعة
منه يقال له الصانع والمخالق والباري **فقال** لما فرغ من الاستدلال
على ثبوت الواجب شرع في اثبات الصفات التي يلزم ذكرها في هذه المداينة
منه من احدهما سلبية والاخرى ثبوتية ثم ذكر ما يثبت عليها من
الاسماء فهنا قواعد انه تعالى يمنع عدمه وبيان ذلك ان يقول
واجب الوجود يمنع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير وكل ما
وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار شئ من الاعيان
فواجب الوجود يجب له الوجود بدون اعتبار شئ من الاعيان فواجب
الوجود يجب له الوجود بدون اعتبار شئ من الاعيان وكل من كان كذلك
فوجوده مقتضى ذاته ومقتضى الذات يمنع زواله وزوال الوجود
هو العدم والواجب بمنع عليه لعدم انه تعالى منع باعتماد ما
نقدم اسماء اربعة الباء في الازلية والابد في الترمدي والفرق

بين هذه المفهومات ان الباطن هو الموجود المستمر الوجودي لا يوجد زمان
 من الازمنة المحققة والمقدرة الا وجوده مصاحب له والاول هو
 المصاحب لجميع الازمنة محققة كانت او مقدرة في جانب الماضي الى
 غير التناهي والابدي هو المصاحب لجميع الازمنة محققة ومقدرة في جانب
 المستقبل الى غير التناهي والسرمد هو المصاحب لجميع الثباتات المستمر
 الوجود في الزمان والمراد بالزمان المحقق ما هو داخل في الوجود الخارجي
 بحيث يصير جزء من العالم والمقدر ليس كذلك ان وجود ما عداه من الموجد
 جودات الخارجية صادرة عنه لا مكانها المحو في الفاعل كما تقدم اما غير
 واسطة كما هو مذاهب المتكلمين وبواسطة كما هو رأي الحكماء لوجوب
 انها كل موجود اليه لبطالان للتسلسل عند عدم وجود شيء تام في البحث هذا
 الكلام يقال له باعتبار هذا الصنف الصانع للموجودات والخالق والباري
 وهذه المفهومات الثلاثة الفارقة في المعنى وقد يمكن الفرق بينها بان
 يقال الصانع الموجد للشيء الخارج من عدم الوجود والخالق هو
 المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء اخرجت الى الوجود والاول والباري
 هو الموجود لها من غير تفاوت والمميز لها بعضا من بعض بالصور والاشكال
 وسنسمع في تفصيل اسمائه فيما يأتي في فصل بيان انشاء الله تعالى
قال اصل ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان وجوده
 محتاجا الى غيره لانه محتاج الى احادته واحاد غيره وكل ما فيه كثرة او في
 نفسه ممكن وينعكس الى قولنا كلما ليس بممكن ليس بممكنة فالواجب

واحد من جميع الجهات والاعتبارات **قال** اعلم ان الكثرة بدوئية النصوص
 وهي ثارة يكون خارجية وثارة يكون بالفرض الذهني لا وجود لها
 خارجا كما يفتلكا هي من الاجناس والفصول واما المصنف فيعمل
 ولو بالفرض في القسم الثاني وهي اي مطلق الكثرة اما ان لا يكون الماهية
 بأكملها موجودة في كل واحد من احاد الكثرة او يكون والاول اكثر اثباتا
 باجرانها التي تالفها منها كالعديد المؤلف من الاحاد والثاني هو
 تكثر الماهية بوجودها في جزئيات كثيرة كالنوع المتكثر باشخاصه اذا
 نفرد هذا فقول بالباري نعم ليس بممكنة بالمعنى المذكورة كلها اما الثاني
 اعنى النوع المتكثر باشخاصه فيجب بيان بطلانه في الفصل الثاني لهذا
 الفصل واما الاول بضمته الخارجي الذهني فبطلانها بما ذكره من البيان
 ونفرد بان كل ذات ممكنة بهذا المعنى اعنى تالفها من تلك الاجزاء
 فاما محتاجا في تحقيقها خارجا وعلاقتها لتلك الاجزاء ضرورة ان
 وجود المركب بدون جزئه محال والخبر ذات مغايرة لذات الكل لانه
 متقدم عليه الوجود بين والمقدم غير مؤخر فكل ذات ممكنة بالمعنى
 المذكور هي محتاجة الى غيرها وكل محتاج الى غيره ممكن بنسخ كل ذات ممكنة
 بالمعنى المذكور في ممكنة وينعكس هذا بعكس التقيض الى قولنا كلما ليس
 بممكن فهو ليس بممكنة بالمعنى المذكور ويجعله كبري لقولنا الواجب ليس
 بممكن وهكذا بالاضرب الى كل من الشكل الاول الواجب هو ليس بممكن
 وكل ما هو ليس بممكن ليس بممكنة بنسخ الواجب ليس بممكنة فليس بممكنة

والاعتبارات بر يد بالجمادات الامور الخارجية والاعتبارات الامور
الذاتية وقد ثبت عدم جواز التركيب عليه نعم في شيء منها فاما ان
الاول معنى قولنا العجز من تقدم على الكل في الوجود من اعني الذهني
والخارجي ان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فكل ما في نفسه وجوده
والعلة متقدمة على المعلوم **الثاني** في قول المصنف كل ما في نفسه وجوده
فمنه فابن حنبل وذلك ان نسبة الفصم الى الكثرة نسبة التحليل الى
التركيب فالعصم نظيره على المركب عند تحليله والاجتماع والكثرة
بطوره عند تاليف اجزائه وما كان كلا الامر من حال على الواجب ان
ان يشير الى بطلانها وان كان استعمالها احدهما موجبا لاستحالة الامر
لنلازمها اذ ما نكرته الا ويمكن عليها التحليل فلا يرد التحليل الا على
كثرة لكن اذا التخصيص على ذلك ارشادا ونسبها **قال** اصل حقيقة
الواجب امر واحد شئونه لا يرد لول دليل واحد وهو امتناع العدم
فلو فرض اكثر من ذلك واحد لا يشتركا في حقيقة الواجب متنازعا بامر اخر
فيلزم تركيب كل واحد منهما تاما به الاشتراك وقاما به الامتنان وكل مركب
ممكن لما عرفت فلا يكونان واجبين هذا خلف فمع لا يعقل حقيقة
الواجب الا ذات واحد **اقول** هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة
التابعة لوجودها ههنا في جزئيات متعددة والمقصود بالذات هنا
اثبات الوحدة الشخصية له نعم وقد ذكر المصنف هنا مغلة شئ عليها دليله
ويكون واجبا عن سؤال يرد على دليله ونفريها ان حقيقة الواجب

امر واحد شئونه اي ليس لعدم مفهوه ولا بعجز مفهوه وبين هذه الدعوى لغو
لان مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بانه امتناع العدم
لما تقدم من قبل في الهداية السابقة واذا امتنع العدم على شئ كان شئونه
وهو المطلوب في قوله لانه مدلول دليل واحد اشارة الى كبري ضمير هو
كل ما كان الدليل واحدا كان المدلول واحدا وبيان ذلك اما على فاعدا
الحكام من ان الواحد لا يمتد عنه الا واحد والدليل علم المدلول فاذا
كان الدليل واحدا كان المدلول واحدا ولا يرد شئ في علم المميز ان
الاعم من الشيء لا يدل عليه بل يجب ان يكون مساويا له فاذا كان واحدا
كان المدلول واحدا وهو المطلوب اذا عرفت هذا فقول حقيقة واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد منها ازيد من شخص واحد ولو وجد اكثر من شخص
لاشتركا في حقيقة واجب لوجوده لا بد من امتياز كل منهما بامر اذا
بدون الامتنان في فعلهم كون كل منهما مكملا تاما به الاشتراك وقاما به
امتياز وقد تقدم استعمال التركيب على الواجب اما السؤال المقد
الذي اشار اليه الجوابه ففرض ان واجب الوجود عددي لان وجوب
الوجود عبارة عن عدم كون الذات فبذلك العدم فهو امر عددي واجب
الوجود ذات خوزة مع الوجوب ما جزم عددي فهو عددي ولا يلزم
من الاشتراك في الاوصاف لعدم تميز التركيب بالباطل بشرط في
صليها عداها عنها ولا تركيب فيها ونفريها الجواب ان يقول المراد
من واجب الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف لا هذا الوصف

وذلك لذات موجودة لا محالة لان الدليل الثاني يدل على امتناع العدم على
 ذات الواجب ما امتنع عليه العدم فهو موجود وهو المطلوب **قال**
 هذا به كل مخبر الخبز وكل عرض مفقود المحلة والخبز والمحل غيرهما فلا يكون
 الواجب مخبر ولا عرضا وكل ما يشار اليه بالخبز فهو ما مخبر او عرض
 فلا يكون الواجب مشار اليه بالخبز **فقول** المخبر هو الحاصل بالخبز
 والخبز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الاجسام بالخصوص
 ولولم يشغله لكان خلا وعنده الحكماء الخبز والمكان مترادفان وبعبارة
 يناعى السطح الباطن من الجسم كما وحى الماس للسطح الظاهر من الخوخ عند
 ارسطو **وقال** فلا طون هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان كل موجود
 اختص باخر وسرى فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة
 الى الاخر تحقيقا او تفديرا ويكون مع ذلك ناعنا له بتمحي الخفض حال
 والمختص به محلا فذلك الحال يتمي عرضا ولا اشارة المحسنة لها تفسير
 احدهما القامد موهوم اخذ من المشرق من المشرق بالشار اليه وثانيهما
 انه يقال للشيء منا او هنا اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه الهداية
 ثلاث صفات سلبية للواجب الاول انه ليس بمخبر وهو ظاهر على
 تفاسير الخبز اجمعها لان كل مخبر لابد ان يكون له امتداد مال للخبز شاغل
 له ذهني جهانه وكل ما هو كذا لا يعقل مجردا عن ما يشغل بالامتداد **ثاني**
 به وهو مخبر والحكم بذلك ضروري والخبر غير المخبر فان الشيء لا يمتد
 في نفسه بل في غيره فيكون المخبر مفقودا في غيره فيكون ممكنا فقصدها قاصدا

من الشكل الثاني الواجب بنفسه لا غيره ينتج الواجب ان يكون مخبرا
 وهو المطلوب لثانيه الا انه ليس بعرض لانه قد علم من تعريف العرض
 احتياجه الى محله ومحل غير لان المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو كان
 محله نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فلو كان الواجب عرضا لكان
 في وجوده وشخصه لا غير فلا يكون واجبا هذا خلف لثالثه انه لا يمكن
 ان يشار اليه اشارة حسية ودليلة انه لو اشير اليه بالخبز لكان اما مخبرا
 او عرضا لكن الاول باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة ان كل ما انتهى
 اليه الخط الاشاري اما ان يكون في تمامه اذ لا يغير محتاج في وجوده
 وشخصه الى محل يقوم به ولا يكون فان كان الاول كان مخبرا وان كان
 الثاني كان عرضا واما بطلان اللزوم فلما تقدم من استحالته كونه
 مخبرا او عرضا **فان** هذا الاشارة يكون لها حسية اخرى من الاشارة
 العقلية فاما غير مستحيلة عليه نعم فان كل محكوم عليه ولو بوجبه ما
 او مفقودا ضد ما فهو مشار اليه عقلا **قال** نبصير المعقول
 المحلول كون موجود في محل في ثم به والواجب حيث يقوم بذاته
 استحالة عليه المحلول والمحل مخبر بل فيه الاعراض والواجب حيث ان
 ليس بمخبر استحالة حلول الاعراض فيه **فقول** ذكر في هذه البصيرة
 صفتين سلبيتين لهما ايضا الاول انه لا يخل في شيء لان المعقول
 من المحلول في التغذ والعرف لا اصطلاح هو كون موجودا سارا في
 آخر قائما به ناعنا له لثبته في تحصيل شخصه لذلك المحل اذا تقرر ذلك

فقول لو كان الواجب محالاً في شيء لكان ممكناً واللازم باطل فكذلك
 الملزوم بيان الملازمة ان الواجب محال في نفسه لا في غيره
 امر خارج عن حقيقة ذاته باطل لان اللازم فقد سبق ببيانها
 لو كان نقلاً محالاً في شيء لزم الدور لا حياجه الى محله لكان محله
 لا تارة لساير ما عداه فليزم افتقاره الى المحل وافتقار المحل اليه وهو
 دور والدور محال لا يستلزم ان يكون الشيء منفصلاً الى بقية السبب
 المستلزم لتقدمه على نفسه مستلزم لوجوده قبل وجوده وهو منزه
 الاستحالة الثانية ان المحل في شيء وقد بينه المصنف ببيان غيره
 فام ونحوه في ما ذكره المصنف ولا يتم تبين كونه غير تام ثم ندكر
 ما هو اول الاستدلال فقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان
 الواجب محتملاً واللازم باطل فكذلك الملزوم بيان الملازمة ان المحل
 منجز في ذاته لا محال في ذاته فلو لم يكن فلو لم يكن في ذاته وهو
 غير تام فلا تمنع ان كل منجز فان السعة والبطو حالان في الحركة والحركة
 محل لها وهي غير منجز وانها صفات الواجب ثم ندكر حاله فيها عند
 الاشاعة مع ان محل الصفات وهو ذات الواجب مجزئة وانها
 صفات العقول والنفوس عند الغلاسة في حاله فيها مع انها مجزئة
 فظهر ان المحل لا يجب ان يكون منجزاً او اما الثالث وهو الاول في
 الاستدلال فقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان ذلك
 الشيء اما قدماً او حادثاً واللازم بضمه باطل فالملزوم مثله

علم

بيان الملازمة ان المحل انما ان لا ينفصل العدم او ينفصل الاول
 القديم والثاني الحادث فظهر الملازمة واما بطلان القسم الاول
 وهو ان يكون المحل قدماً فلما سبق من ان الواجب واحد وما عداه
 ممكن وكل ممكن حادث لما بينا بيان حدوث العالم واما بطلان
 القسم الثاني وهو ان يكون المحل حادثاً فلاق ذلك الحادث لا بد
 له من علته فاما ان يكون علة ذاته ذات الواجب وشيء من لوازمها
 او غير ذلك لا جاز ان يكون علة ذات الواجب وشيء من لوازمها
 والا لكان قدماً لان قدم العلة يستلزم قدم المعلول عند الحكم
 واللازم التبع بغير مرتبة او فرض ما ليس بنام فاما وايضا يلزم ان يكون
 ذات الواجب قابلاً للشيء وقابلة له وهو غير جائز عندهم ايضاً ولا
 يجوز ان يكون علة ذلك الحادث امر مغاير لذات الواجب لان
 امكان الواجب واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازمة
 انه ينفصل في كونه غارياً عنها لا عدماً وهما مغايران له وكل
 منفصل عن غيره ممكن فثبت الملازمة واما بطلان اللازم فقد سبق
 قال بضمه المفهوم من الاتحاد صبر ورفق الاثنان واحد وهو محتمل
 عقلاً فلا ينفصل الواجب بشيء **اقول** يريد بيان انه لا ينفصل
 شيء من الموجودات ونقل عن بعض من الله الحكماء وبعض صوفية
 الاسلام بنحوين وزعم القصارى انه ورد في الانجيل دعوى السبع
 الاتحاد مع الله والذي يفهم من الاتحاد وهو صبر ورفق موجود واحد

بعينه موجود واحد اخر بعينه غير استحال ولا تركيب حتى يكون هناك
 شئ واحد هو هذا او هو ذلك بعينها وهذا محال في بدعية العقل
 الصريح عند تصور معنى الاتحاد المذكور على ما ينبغي وقد نبه على ذلك
 فقول لو اخذ الواجب بغير لزوم اجتماع التقيضين واللازم باطل
 فاللزوم مشتمل بان الملازمة انهما لو اخذوا لزوم صبر ورك الذات
 الواجب بعينها الذات الممكنة بعينها فيلزم انه يصدق على جميع ما
 يصدق على ذلك وبالعكس فيلزم كون كل منهما جازيا للعدم وهو
 جمع بين التقيضين فيثبت اللدعي وهو امتناع الاتحاد عليه **قال**
 تبصر الالم والذات تابعا للمزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب
 ليس محلا للعرض استحال عليه الالم والذات **اقول** فانما انهم متغايران
 سليمان والذات عند بعض المتكلمين هي الحالة الخاصة عند تغير المزاج
 المزاج الى الاعتدال والالم هي الحالة الخاصة عند تغير المزاج
 لا الفساد وعند بعض المعتزلة ان الذات هي ادراك متعلق الشئ
 والالم هي السبل الى ما يعتقد او يظن او يعتقد انه منافي للمزاج و
قال الحكماء الذات ادراك الملايم من حيث انه ملايم والالم ادراك
 المنافي من حيث انه منافي اذا نفرد هذا فنقول بسجمل عليه الالم والذات
 بالنفس الاول لانها متوفاة على المزاج والمزاج عرض لانه
 من كيفيات الملبوسة وكل كيفية ملبوسة عرض فيكون المزاج عرضا
 والواجب ليس بعرض فيسجمل عليه الالم والذات وكل بسجمل لان

عليه بالنفس الثاني لتوقفها على المزاج ايضا وهو بسجمل عليه **قال**
 واما على النفس الحكماء فيمنع عليه الالم عندهم لان ما قلنا الواجب
 معلول لذاته والعلة جامع للمعلول في الوجود والمنافي لا يجمع ما
 بنا فيه فامنع عليه الالم واما الذات فتقسم الى ذاتية واذاتية
 عقلية والذات المحببة هي ما ادرك ما احدا بحواس العشرة وهي
 متمسكة عليه لتوقفها على المزاج ايضا واما الذات العقلية فثبثها
 الحكماء لهم ثم قالوا لا تدرك لذاته وذاته اعظم الذات واجلها
 وادراكه اقوى لادراكات وانما فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك
 بانهم ادراك ويدرك ايضا حقايق الاشياء على ما هي عليه باسبابها
 وثوابها ادراكا كليا ويمنع زواله وبعض من اثبت للذات العقلية
 منع من اطلاق هذه اللفظة عليه ناديا مع الشرح الشريف حيث لم
 يرد هذه اللفظة فيه **قال** تبصر الضد عرض بغير عرض اخرى
 في محله وبنا فيه والتدو هو لما شارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب
 ليس بعرض ولا يشارك غيره في حقيقة فلا ضده ولا ندله **اقول**
 يريد ان يبين انه يتم لا ضده ولا ندله فاما مسئلتان الاولى انه يتم
 لا ضده والصد يقال على ثلاثة معان **الاول** عند المحمدي يقال على
 مساوي القوت الشئ اخر مانع في الوجود والفعل والواجب ضده
 له هذا المعنى اذ كل ما سواه رشح من رشحاته فيجوز وجوده والمعلول
 لا يباوى لعلته ولا يمنع وجودها ولا لفتاها فيلزم كون المعلول

منافي الوجود نفسه وهو مح والمصنف لم يتعرض لإبطال هذا
 القسم **الثالث** الضدان عرضان وجوديان يقع نفاهما على محل
 واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وهذا التعريف حكما
 وليست حقيقة **الثالث** الضدان عرضان وجوديان يقع نفاهما
 على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وهذا التعريف عامة أهل العلم
 ويبقى مشهورا والتعريف الثاني أخص من الثالث مع أن الثاني
 يستلزم الثالث ضرورة دون العكس فإن القصر في الأحمر ضدان
 بالثالث دون الثاني إذ ليس بينهما غاية الخلاف والسواد والياض
 ضدان لما فالمصنف نفى الضد بينهما بالمعنى الثالث ولم يتعرض لذكر
 غاية الخلاف ويلزم منه نفاهما بالمعنى الثاني لأن نفي العام يستلزم
 نفي الخاص مع أن الدليل الذي ذكره على نفي الثالث بعضه على
 نفي الثاني ونفري أن الضدين بالنفس ليدكوا عرضان فلو كان
 للواجب ضد كان الواجب عرضا لكن اللازم بطم بما تقدم فاللزوم
 مثله والملازمة ظاهرة الثانية لأنه لا تدله والتد هو المثل والظهير
 والمثل للشيء هو المساوي له في حقيقة وقد ثبت برهانان للتوحيد
 السابق أنه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته إلا فرد واحد فلو وجد
 له مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب شيان هذا
 خلف وأعلم أن هناك حقيقة جلية يجب أن يثبت عليها الحق
 معنى قولنا لا مثل له فقول ليس المراد من أنه لا مثل له في الخارج أن

الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعيتها أفراد ذهنية ولا يوجد من
 تلك الأفراد إلا فرد واحد وبأن الأفراد يمتنع وجودها خارجا
 لأن تلك الحقيقة لذاتها بقضي وجوب وجودها فلا يجوز أنصافا
 شيء من أفرادها بالعدم واللا نصف الحقيقة التي في ضمن ذلك
 الفرد بالعدم وما بقضي وجوب وجود نفسه لا ينصف بالعدم فلو
 قلنا بانتفاء المثل لهذا المعنى لم يبر وجود المثل بل ينبغي أن يحقق أن
 الواجب مفهوم مفهوما شخصيا لأفراد له ذهنا ولا خارجا وبالجملة للبر
 بكل بل هو جزء وحقيقي وتخصيص مفهومه وسلب مثل عنه إنما هو با
 المناسبة كما يقول ليس له ما لزم نسبته إليه كمنه زيدا العمر في الانشأ
 فالسلب أراد على نفي مفهوم المثل لأعلى وجوده فقط أي لا يتصور
 له مثل لأن هناك مثلا متصورا غير موجود ويظهر بما ذكرنا جواب
 مغالطة على وجود شريك البايزي نفريها شريك البايزي عبارة
 عن ما يشترك البايزي في النوع وكل ما يشترك البايزي في النوع يثبت
 عليه لزام ذلك النوع من لوازمه وجوب لوجوده خارجا فيكون
 الشريك واجبا في الخارج لبعض ماهية فيكون موجودا وهو المطلوب
 والجواب يمنع المقدمة الأولى وهي صغرى المغالطة فانه ليس هناك مفهوم
 من المفهومات ولا حقيقة من الحقائق يصدق عليها في نفس الأمر ما ذكر
 المذكورة كإبتداءه في الحقيقة والواجب بقضي وجوبه لا يتصور موضوع ولو
 في الذهن يثبت له في حد ذاته المحمول وإذا انتفى شرط الإيجاب كذب

الموجبة المذكورة قال اصله ثبت ان وجود الممكن من غير محال اليجاد
 لا يكون موجودا لاستحالة اليجاد للموجود فيكون معدوما فوجود الممكن
 مسبوق بغيره وهذا الوجود يسمى حدوثا والموجود محدثا فكل ما
 سوى الواجب من الموجودات محدث **اقول** لما فرغ من الصفات
 السلبية شرع في الشبكية وهو ان كانت وجودا والوجود اشرف
 فبسطي التقديم لكنه اخبرنا بالعلم من السلبات استحالة ثبوتها للجمادات
 فلا يتصور ان صفاتها كصفات غير من الموجودات وايضا من غير القول
 بغير ثبات اسم ربك ذوالجلال والاكرام ولما كان من جملة الشبكية
 انه لا يقدّر اصل هذا الاصل لاحتمال بغيره اثبات القدر له تعالى
 وذكر فيه بحثين الاول ان كل ما سوى الواجب محدث بالزمان لان
 كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث بغير كل ما سوى الواجب
 اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب ليس الا واحد فنعين ان يكون
 ما سواه ممكن واما الكبرى فلان الممكن من حيث انه لا وجود له من ذاته
 فوجوده من غير محال اليجاد الغيرة اما ان يكون موجودا او معدوما
 لا جاز ان يكون موجودا ولا لازم اليجاد للموجود وبخصيل لم يحصل
 وهو محال وايضا يلزم ان يكون له وجود ليس من الغيرة وهو خلاف الفرض
 فنعين ان يكون معدوما فيكون حادثا اذ لا معنى بالحدوث الا
 مسبوقا بالعدم وهذا الدليل يدل على حدوث كل ما عدى
 الواجب جمعا كان او عرضا او محجرا والشمول لا مكان لكل واحد منها

وانما قدنا الحدوث بالزمان لان الحدوث يقال على معنيين احدهما
 زمانا وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم سببا لا يجمع الشايع
 مع المسبوق بان يكون العدم في زمان والوجود في زمان اخر بعده
 وثانيهما ذاتا وهو كون الوجود مسبوقا بالغير وهو لا ينافي القدم
 الزمانا ويبيانه ان الممكن لا يمكن وجوده من ذاته بل من غير فكان بالنظر
 الاذ ان لا يسمي الوجود وانما يحصل له الوجود بالسبب المتأخر
 لذاته فيكون عدم استحقاق الوجود حاصل له من ذاته واستحقاق
 الوجود حاصل من غيره وهما بالذات اسبقا بالغير فيكون عدم استحقاق
 الوجود سابقا على الوجود وهو المعنى بالحدوث لذاته وفي قول الصغرى
 وهذا الوجود يسمى حدوثا وثالثا مح لان الحدوث كيفية الوجود ولو
 متقدم عليها تقدم الموصوف على المصفى فلا يكون نفسه قال
 واستحالة حوادث الا الا اول كما يفوله الفيلسوف لا يحتاج الى بيان
 طابا بعد ثبوت مكافئ المقتضى حدوثا **اقول** هذا هو البحث الثاني
 في هذا الاصل واعلم ان الغلاسفة لما قالوا بقدم العالم جردوا
 تحققات حوادث الا اول قبل كل حادث وهكذا الى غير ثبوتها وذلك
 لانهم تشبهون في بطلان التسلسل اجتماع افراد في الوجود الخارجي
 او تربتها احد الطرفين اما الطبيعي او الوضعي فلذلك جوزوا حوادث
 الا اول لاقتوان كانت من شئ ممكن لا يجمع اجزاها في الوجود
 والمنكسر منوعا من ذلك ولم على ابطاله دلائل اشار المصنف

الى امنها ونقير به ان يقال مجموع هذه الحوادث التي لا لها نه لها
 من حيث مجموعيته ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجوده ينتج
 مجموع هذه الحوادث التي لا لها نه لها من حيث مجموعيته عدمه سابق
 على وجوده انا الصغرى فلان المجموع متوقف على غير فهو ممكن واما
 الكبرى فلان مكانه مقتضى محذور اولا فلما تقدم واما ثانيا
 فلان مكانه الذاتي لازم لذاته وجوده مقتضى علته خارج عن ذاته
 واما بالذات فقدم قبا بالغير فوجوده مسبوق بل وجوده وامكانه
 بنفسه ان لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم لا وجوده
 من حيث هو مقتضى ذاته مقدم على وجوده ولا وجوده عبارة
 عن عدمه واذا كان المجموع من حيث هو مسبوقا بعدمه كان منقطعا
 اذا فراده متباين شي بعد شي فاذا انتهى لها الحال الى ان لا يكون
 لشي منها وجود فقد انقطع ثبوت الافراد عند ذلك انجز الذي انتهى
 الوجود عند وفرض ذاهبا الى غير ثبوت هذا خلف قال مقدمه
 كل مؤثر انا ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي ولا يكون بل يكون
 مقتضى ذاته والاو لا يمتنع في در والثاني موجبا واثر القادر مسبوق
 بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى معدوم واثر الموجب بقاؤه
 في الزمان اذ لو نازع عنه لكان وجوده في زمان دون اخر ان لم
 يتوقف على امر غير ما فرض مؤثر انا ان ترجعا غير مرجح وان توقف
 لم يكن المؤثر انا وقد فرضنا ما هذا خلف **فصل** في هذا مقدمه

يفتر البها في اثبات درسته ثم وفيها بحثان **الاول** ان الفاعل انا ان
 يكون موجبا او مختارا على سبيل الانفصال المحقق له انا ان يكون
 بحيث يصح منه الفعل والترك اولا والاو لا مختار والثاني الموجب
 وبنا ان الفاعل انا ان يكون فعلة تابعا للقدرة وداعية ولا يكون
 بل الفاعل انا لطبع الحلال والاو لا مختار والثاني الموجب ليعتبر العاقل
 من نفسه الفرق بين حركته على وجه الارض في مضامير ومثمنة وبين
 حركته حال الفاعل من شامو وحر كان بضمة فانه محذور من نفسه **الاول**
 بحث يمكن الفعل والترك ويخرج احدهما بانضباط قبل الحازم الا وقوع
 وذلك المبدأ تابع لتصور جلب نفع او دفع ضرر والثاني محذور
 بحيث لا يقدر على ان يصدر منه حركته حتى لو اراد عدمها وجرم به
 له يؤثر ذلك شيئا فلهذا الفرق بين الموجب المختار **الثاني** ان فعل المختار
 حادث وفعل الموجب يختلف عنه والاو لا هو المعركة العظيمة بين الحكماء
 والمتكلمين لا نرفدا شهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لغوهم
 لعدم العالم المسلم لا يجاب الفاعل والمناخرون نفلوا خلافا هذا
 المشهور فاولوا المحققين من الحكماء يقولون باختيار الصانع بل انما
 محل التراجع بينهم ان فعل المختار هل يجب ناخر عن عدمه لا فالحكماء قالوا
 لا يجب فسر المختار بانه الفاعل بقدرة وارادة فاذا انقضت الداعية
 الى القدرة يجب ان يكون الفعل معها بالزمان لان الفاعل مع الداعي
 يصير علته ذاته والعللة الثانية لا يباخر معلولها عفا وقدرة الله والذات

فدعيتان فوجب عندهم قدم العالم واما المتكلمون فقل اكثرهم جوزوا
 تخلف لا شرع مجموع القدرة والداعي بل اوجبوا لاحالهم الداعي الى
 موجود فلذلك اوجبوا حدوث العالم واسندوا المصنف على ان
 فعل المختار لا بد ان يكون حادثا زمانيا ثابته لم يكن متاخرا عنه كذا
 موجودا معه لا يتخلف عنه فلهزم دعوى الداعي الى الوجود الموجود
 الفاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة واسندوا على
 ان فعل الموجب يجب متاخره فانه لو لاه لكان وجوده فيما بعد
 اذ ان لا يتوقف على امر غير ما فرضناه او لا يتوقف والاول يلزم
 منه ترجيح بلا مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون ما فرضناه او لا فعلا
 فاننا والفرضان ثمة فاما هذا خلف **قال** ينتج الواجب لمؤثره المكنتا
 فادرا لو كان موجبا لكانت ممكنات قد يمتنع لما عرفت واللازم
 باطل لما تقدم فالمتروك مثله **فقال** النتيجة هي القول لللازم عن
 القياس لذاته ولم يشوب هنا قياس هذا نتيجة لكن لما ذكرنا
 صلبين السابقين وهما العلة في الدليل على كون المؤثر قادرا على
 صورة القياس وبيان ملازماته ونفي ثابته نتيجة على سبيل
 المجاز واسارا الى توجيه الدليل بما تفرعن ان نقول الواجب ثم
 قد لا تتر لولا لكان موجبا لزم قدم العالم ينتج لو لم يكن قادرا
 لزم قدم العالم والثاني بطل فالتقدم مثله اما الملازمة الاولى فلما
 تقدم من المحصر في القادر والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة

الثانية فلا تروكان موجبا فان يتوقف صدور العالم عنه على امر
 غير ذاته او لا يتوقف ان يتوقف فلهو فوف عليه لا يكون حادثا ولا
 يلزم التسلسل فتعين ان لا يتوقف على شرطقديم وهما يستلزمان قدم
 العالم لغده تعالى وجوب لا اثر للمؤثر الموجب كما ذكر في المقدمة
 السابقة واما بطلان اللازم فقد تقدم وهذا الدليل ينسب على حدوث
 العالم وقد ورد الحكماء عليه بزيادة تفرعن على وجه لا يتوقف على
 حدوث العالم او بان يقول الواجب مختار لا تروكان موجبا لكان
 اذ ان يتوقف تأثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته او لا فان لم
 يتوقف يلزم قدم الحوادث الزمانية وهو بطلان بالضرورة وان يتوقف
 فان كان الشرط قد يمتنع المحذور وان كان حادثا فلزم القول
 بحدوث الاول لها وقد تقدم بطلان ثبوت اختياره ثم من غير
 احتياج الى اثبات حدوث العالم ثم يقول قد ثبت ان فعل المختار يحدث
 بالزمان فيكون العالم محدثا وحدوثا زمانيا ثبت حدوث العالم
 واختياره عن ما ذكره من الاعتراضات **قال** الزام الواجب عند
 الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فلهزم
 اثره اذ عدم شئ في العالم ان بعدم الواجب ان عدم ذلك الشيء اما
 لعدم شرطه او لعدم جزء علة والكلام في عدمهما كالكلام فيهما حتى
 ينشئ الواجب لذاته وليس محال الله عن هذا الزام مقرر **فقال** هذا
 دليل اخر على الاختيار وسماه الزامادون الاول لان اللازم من هذا

وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث محال عند الكل واللازم
في الاول وهو قدم العالم غير محال عند الفلاسفة فهذا الزامهم محال
لوقولوا بالاجاب بخلاف الاول ونقرر بالزام ان يقول لو كان
موجبا لثان لزم من عدم اي شيء فرض في العالم عدم الواجب لكن اللازم
باطل اتفاقا فكن الملزوم بيان الملازمة ثم عقدا لا يخلوون
في حقيقتها **الاول** ان الواجب عندهم موجب لثان هو المشهور
في العقل عندهم وان جميع الموجودات ينتهي في سلسلة الحوادث اليه
الثاني ان العللة لثان عندهم عبارة عن جميع ما يتوقف عليه لثان
من حصول الشرايط وارتفاع الموانع وانتم في حصيلت وجوب المعلول
الثالث ان عدم المعلول يستلزم عدم علته او جزء علته او شرط علته
اذا تقرر ان هذه المفردات فيقول اذا عدم شيء ما من العالم فعدم امثاله
لعدم علته القريبة او لعدم جزءها او لعدم شرطها ونقل الكلام ح الى
عدم تلك العللة وجزئها وشرطها ونقول عدما اما لعدم علتها او لعدم
جزئها او لعدم شرطها وهكذا حتى ينتهي الكلام الى العللة الاولى قبل
عدم الواجب لثان هذا خلف ليس لهم عن هذا الزام مقر ان
يقولوا بعدم صدق واحد من هذه المقدمات والغير انهم لم يقولوا
بعدم شيء من ذلك فيتم الزام وهو المطلوب **قال** نفقوا
الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد وكل شبهة لم على هذه
الدعوى في غايه الركائز ولذلك قالوا لا يصدر عن البارى ثم

بلا واسطة العقل واحد **قال** النقض في اصطلاح المناظرين يقال
على معنيين اجمالا وتفصيلا اجمالا هو بخلاف الحكم المدعى شيئا فيها
او اثباتا عن دليل العقل والتفصيل هو منع مقدم من مقدمات الدليل
ويقال مجازا على مطلق المنع الخا عن الاستدلال يمكن حمل كلام المصنف
على كل واحد منها كما ينبغي اذا عرف هذا فنقول **قال** الفلاسفة لثان
ثم واحد حقا من جميع الجهات والاعتبار وان وكل واحد حقا لا يصدر
عنه الا واحد فالبارى لا يصدر عنه الا واحد وذلك الواحد هو
العقل والصادق عن البارى بلا واسطة ليس الا العقل فهنا دعوى ان
الاول لثان واحد حقا وهذا تقدم بيانه وان كل واحد حقا لا يصدر عنه
اكثر من واحد ولم على هذا المدعى شبهة اشهرها وامنها هو ان الواحد
حقا لو صدر عنه اكثر من واحد لكان لكل مصدرية بقاير مصدرية
الاخر بدليل تصور واحد بها حال العقلية عن الاخرى فالصدرية ثبات
شبهتي ثبات لانها نفقضا مصدرية العدمي ونفقي العدمي شوقي
والصدرية ثبات ان دخلنا اواحد بها في ما قبل ذلك الواحد لزم
التركيب فيه وهو خلاف الفرض وان خرجنا اواحد بها لزم التسلسل
لان ذلك الخارج معلول ايضا فنقل الكلام اليه ويلزم ما قلناه ونحو
بالنقض اجمالا بالصدرية الواحد فانه اثر شوقي فلزم من دخوله التركيب
ومن خروجه التسلسل ونفصلا يمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج
فان المصدرية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجا لثان

من قبل الاضافات وهي ليست متحققة خارجا عندنا والا لزم التسلسل
 وحجنا ان المصدر بنه خارجية ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك
 الامر لاعتباري في علته الثانية ان تضاد عنه اوله واسطره هو
 العقل وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور انفسا المكن قالوا الموجد
 المكن انا ان ينقصر في موضوع اوله والمراد بالموضوع هو محل المفهوم لما
 محل فيه فان كان الاول فهو العرض وان كان الثاني فهو المحرر فان
 يكون محلا او حالا او مركبا منها فهو مجسم وان لم يكن واحدا من الثلاثة
 فهو مجرد فان فنقصر في كالاته الى البدن فهو النفس وان لم ينقصر فهو
 العقل اذا نقرر هذا فافا لو لا يجوز ان يكون الضاد الاول عنه عرضا
 لان العرض منقصر في الموضوع فهو يستدعي سببه محل فلو كان هو الاول
 لتقدم على محله ولا مادة والا لكانت صالحة للتأثير لكن المادة لا يصلح
 لالتقاء بله والفاعل لا يكون قابلا ولا صورة لانها منقصة في فعليتها
 الى المادة فلا يكون سائفة عليها ولا جملة التركة فيكون الضاد راين
 لا واحدا ولا نفسا لالتقاء بنوقف فعلها على الاله فيستدعي سببها
 فلم يبق الا العقل وهو المطلوب هذا انفسا ما قالوه وقد عرف ضعف
 مبناه **قال** والعقل فيه كثرة هي الوجود والامكان ويعقل الواجب
 ويعقل ذاته ولذلك صدر عنه عقل اخر ونفس فلك مركب من الجواهر
 والصوره وبلزهم ان اى موجود بن فرضا في العالم كان احدها علة
 لاخر بواسطه وبغيرها وايضا التكررات التي في العقل الاول ان كانت

موجودة صادرة عن البارهي فعلى لزم صدورهما عن الواحد وان
 صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب ان لم يكن موجوده لم يكن ناثيرها
 في الموجودات معقولا **اقول** هذه الامة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما
 يلزمهم من المحال وبيان انهم اثم اقالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد
 على تقدير الوحدة المحضة ولم يكن فرض كثرة في الفاعل وانما اذا المكن
 فرض كثرة فان يجوز صدور الامور المتكثرة ح منها كما في العقل الاول
 فانه واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ما هيته عند
 وجوده فله ماهية وجود صادرة عن المبدأ بالنسبة في حيث نسبة
 وجوده الى ذاته عرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى المبدأ عرض
 له الوجود هو ايضا بعقل المبدأ وهو عاقل لذاته مجرد فله ستة
 اشياء ماهية وامكان وجود وجوب بعقل ذاته ويعقل المبدأ
 ثلاثة بالنسبة الى ذاته هي الهوية والامكان والعقل لذاته وثلاثة
 بالنسبة الى المبدأ هي الوجود والوجوب وتعقل المبدأ فلما انكرت
 اعتبار ذاته بكثرة الموجودات فبا اعتبار وجوده بصير مبدء العقل
 اخر وباعتبار تعلقه للمبدأ وجوبه بصير علة لنفس ومن حيث ان له
 هوية وامكانا وتعقلا لذاته بصير مبدء الفلك وصدور من العقل
 الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل
 العاشر المستحق للعقل الفعال وهو المؤثر في العالم الكون والفساد
 وصوره الجنسية والنوعية ثم المركبات العددية والبنائية والمجولية

قال المصنف رحمه الله ويلزم من ان اى موجود من فرضنا في العالم ان يكون
احدهما علته للآخر بواحدة او بغيرها وذلك لانه لا يجوز صدورها
معاً عن علته واحدة بل احدهما والاخر اما ان يكون صادراً عن
المعلول او عن العلة المفروضة بشرط المعلول لاستحالة صدوره
عنها باستقلالها والا لصدور عن الواحد اثنان وهو باطل
وعلى المتقدمين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة الى الآخر اما علته
او جزء علة او شرط علة فيلزم من عدم احدهما عدم الآخر ضرورة
او يلزم من عدم العلة اوجها او شرطها عدم المعلول وبالعكس
اذ عدم المعلول دليل على عدم علة اوجها او شرطها وايضاً
يلزم من بطريق النفس الاجمال ونفريه ان يقول ان دليلكم لو صح
بجميع مفهوماته لكان عندنا ما يبطل وهو ان التكررات المفروضة
في العقل الاول اما ان يكون امورا وجودية في الخارج او معدنية
فيه فان كان الاول فاما ان يكون صادرة عن الواجب لواحد حقاً
او عن غيره والاول منافض لقولكم الواحد لا يصد عنه الا واحد
والثاني يلزم منه تعدد الواجب ان كان الثاني لم يكن ناثيراً في
الموجودات الخارجية معقولا وهو المطلوب وفي الالتزام الاول نظر
فان لم يقولوا انهما صادران عن علة واحدة لكن كل منهما باعتبار
كما قلنا في العقل الاول وصدور العقل الثاني والنفس والقلوب
كل واحد باعتبار فلا يلزم من هذا الالتزام الا بابطال صلاحية

لكل الاعتيادات لمبداء القاتل نعم الالتزام الثاني بمقتضى اصله ثبت
ان فعل البارى سبحانه شرع له اعيه وكل من كان كان عالماً بالاشياء
الذاتية هو الشعور بمصلحة الابدان والتركيبات **فالحق** لما فرغ من اثبات كونه
نعم قادراً شرع في اثبات كونه عالماً والمراد من كونه عالماً هو ظهوره لا
شبهاء له وانكشفها بمحض لا يغرب عنه منها شئ واستدل المصنف
على ذلك بانه تعالى مختار وكل مختار عالم بغير ان عالم اما الصغرى فقد
تقدمت واما الكبرى فلا ان المختار هو الذي فعله شرع له اعيه **الذاتية**
هو الشعور بما في الفعل والتركيب من المصلحة الباعث ذلك على الابدان او
التركيب ولا تترفع فعل الافعال المحركة المتغيرة على الاشياء على الخاص الغريبة
والقوابل الغريبة وكل من كان كان فهو عالم اما الصغرى فظاهر لمن
نظر في شريح العالمين الفلكي والعنصري واما الكبرى فبداهة
قال ويجب ان يكون عالماً بكل الممكنات قادراً على كلها لان تعلق
علمه بغيره وفدوره ببعض الاشياء دون بعض مخصوص من غير تخصيص
الحق لما اثبت كونه بغيره عالماً وقادراً في الجملة شرع في اثباتها على عمومها
لكل معلوم ومقدور وبما تقرر كما ثبت كونه عالماً بشئ وقادراً
عليه وجب كونه عالماً بكل الاشياء قادراً على كلها لكن المقدم من
فكنا الثاني اما حقيقة المقدم فقد تقدمت واما الشرطية فلا ان
المقتضى لكونه عالماً وقادراً هو ذاته لاستحالة افتقار الى امر مغاير
لذاته والالتزام مكانه وذاته مساوية بالنسبة الى كل شئ لغيرها فلو

لم يعلم الكل وقد راعيه والآن لم يخص به شخص هذا خلف ان علم
ان معلوم الله نعم اعم من مقدوره وان كان معامنا هين فان
معلومه نعم يكون واجبا ومكنا ومشتغلا لنا وى كلها في صحة العلوة
فهو نعم يعلمها كلها على ما هي عليه الى الواجب اجبا والممكن ممكنا والمنع
ممنعا والكل كلها والمجرى جريتا واتا مقدوره فلا يكون ممكنا لا مستحالة
كون الواجب المنع مقدورين اذا اثر القدرة في إيجاد المعلوم واعلم
الموجود وذلك غير متصور في الواجب المنع وح لا وجه للتخصيص
للمشتغل العلم بالممكنات قال نفى وجواب شبهة قال لعل اسفة
البارى نعم لا يعلم المجرى الزمان ولا لزوم كونه محلا للحوادث لان العلم
هو حصول صورة المعلوم في العالم فلو فرض علمه بالمجرى الزمان على وجه
مساوية بتغيره تغيره فان بقيت الصورة كما كانت كان جهلا والا
كانت ذاته محلا للصورة المتغيرة فيجب تغيره **القول** ذهب
الغلاسفة الى انه نعم لا يعلم المجرى الزمان من حيث انه جزء زمان متغير
بل يعلمه على وجه كلي كما يعلم ان كونا جزئيا بعضه في اول محل مثلا ثم رتبنا
وقع هذا الكسوف ولم يكن عند الغافل له احاطة بالوقوع ام لا واستند
على ذلك بانه لو علمه على الوجه الزمان المتغير كما اذا علم وجود زيد لان
في الدار فعدن وجه منها ان يبقى العلم بكونه في الدار كان جهلا لعدم
مطابقة العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل العلم بمجرى وجه
لزم حصول علمه لم يكن حاصلا او لا فيجوز في ذاته علوم حادثة فيجب

يحد بالمعلومات وايضا يلزم التغير في صفاته الذاتية المسلمون ذلك المتغير
الذات لمقدسه وكلها عليها نعم محال ان والحاصل انه لو علم المجرى
الزمان على وجه متغير لزم انما نسبة الجهل اليه نعم او كونه محلا للحوادث
او يتغير ذاته واللوازم باسرها باطله انفا ففكر الملزوم وذهب
المسلمون كافة الى كونه عالما بالمجريات الزمانية مسندين لما تقدم
من كونه عالما بكل ما يقع ان يكون معلوما الذي من جملة هذه المجريات
وما ذكره الغلاسفة غير صالح لعدم تعلق العلم بها بما في من جواب
شبهتهم قال وهذا الكلام يناقض قولهم ان العلم بالعلمة واجب
العلم بالمعلوم وان ذات البارى نعم علمه بجميع الممكنات وانما عال
يعلم ذاته والعجب انهم مع دعويهم الذكاء كيف حصلوا عن هذه التناقض
فهم بين امور خمسة انا ان ثبت المجريات الزمانية علمه لا ينهى في
سلسلة العلم الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلمة موجب للعلم بالمعلوم
او اعترفوا بالمجرى عن اثبات عالميته نعم او لم يجعلوا العلم حصول صورة
مساوية للمعلوم في العالم وجوزوا كونه نعم محلا للحوادث والجواب
عن شبهتهم فاذا كثر انما يلزم على تقدير كونه علمه نعم زائدا على ذاته
واما اذا كان عين ذاته ويتغير بالاعتبار فلا يلزم تغير علمه لا ناعلم
ضرورته ان علم متغير لم يلزم من تغيره تغير ذاته **القول** لما فرغ من تقرير
شبهتهم شرع في الزامهم التناقض اولاهم الجواب عن شبهتهم ثانيا
انما الاول نقول لاشك انهم قد قرروا مقدمات يلزم من اعتقادها

كونه عالما بالجزئيات واوردوا شبهة يستلزم كونه غير عالم بالجزئيات
 فيكون عالما بما غير عالم بها وهو التناقض الصحيح اما المفاديات فيكون
الاول ان العلم التام بالعلم بوجوب العلم بالمعلوم واسندوا
 على ذلك بان العلم التام بالعلم وهو ان يعلم المهيئة العلم بذاتها
 ولو انهما ومعرفة ذاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقبول من الغير
 ولشأن ان ذلك العلم بالعلم يستلزم العلم بمعلومها وهو ظاهر
الثاني ان ذاته تعلم علمه كجميع الممكنات التي من جملتها الجزئية الزمانية
 ولو بوساطة دليله فقام **الثالث** انه تعلم يعلم ذاته ودليله ان
 ذاته مفهوم بوضع ان يكون معلوما لكل ما صرح ان يكون معلوما له
 وجب كونه معلوما له لان صفاته ذاتية كل ما صرح وجب واللام يكن
 ذاته هذا خلف فلم من هذه المفاديات لزوما بيننا كونه عالما بالجزئيات
 ثبات وهو المطلوب وحيث عقدوا صحة شبهتهم لم يزم كونه غير عالم
 بها وهو تناقض جامع لشرائطه ولا خلاص لهم غير هذا التناقض الا
 بالالتزام احد امور خمسة **الاول** ان الجزئيات الزمانية لا ينتمى
 في سلسلة الحاجة اليها اذ لم يكن معلولة لم يلزم من علمه بذاته
 العلم بها لكن هذا باطل لما افردوا وعقدوا **الثاني** ان شئوا
 انتهاءها في سلسلة الحاجة اليها لكن لا يقولون بان العلم التام بالعلم
 لا يوجب العلم بالمعلوم لكنه باطل لما قلناه **الثالث** ان بعضا من الجزئيات
 عن اثبات كونه عالما بذاته وبغير فلا يلزم من انهما انهما البير

وان العلم بالعلم بوجوب العلم بالمعلوم كونه عالما بما لا يتغير عالم
 بذاته التي هي العلم لكنه باطل لما سلموه **الرابع** ان لا يجعلوا العلم
 صورة مساوية للعلوم فانهم اذ لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الضوء
 في ذاته نعم فلم يتم شبهتهم فلم يلزم التناقض لكنهم يبنوا ذلك و
 اسندوا عليه بان اندرك اشياء لا تحسها في الخارج فلو لم يكن
 منطبق في النفس كانت علما محضا ونفيا صرفا فيستحيل الاضافة
 اليها **الخامس** ان يجوزوا كونه محالا للحوادث فانهم مع جواز ذلك
 لا يلزم من علمه ثم بالجزئيات المتغيرة فيكون عالما بما فيكون موقفا
 للمفاديات المتغيرة المستلزمة كونه عالما بالجزئيات فلا يكون بين
 كلامهم تناقض لان التناقض احتمالا عن الفضيلين لا يوافق الفضيلين
 لكن يبنوا محالة كونه محالا للحوادث لما يلزم من حدوثه فلو لم يستحاله
 علمه ثم بالجزئيات المستلزمة للتناقض في كلامهم واما الثاني فاجاب المتكلمون
 عنها بوجوب **الاول** جواب بقاها ثم وهو ان علم الاول بان زيد في الدار
 لم يزل ولم يتجدد ولعلم اخر ويلزم بان العلم بان الشئ موجود هو العلم
 بوجوده اذ وجد **الثاني** جواب محله الخوارزمي ان التغير في الصفات الذاتية
 لا يجوز اذ كانت شروطه بشرط مجاز التغير بحسب تغير الشرط باثباته نعم
 كان قادرا في الازل على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وان
 كانت ذاتية وذلك لان ايجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطا
 بعدم القدرة فلما وجد زالت لزوما شرطها فكذلك ان كان عالما

يكون زبدة الدار مشروط بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم **الثالث**
 جواب ابو الحسين البصري وهو ان علم الاول لم يزل لاستحالة الزوال الصفة
 الذاتية ويجدد له علم اخر لجدد شرطه وهو وجود المعلوم **الرابع** جواب
 بعض شيوخنا المتقدمين وفرب من جواب المصنف وهو ان ما ذكره
 انما لم يقدح في كون علمه زائدا على ذاته وهو بطلان كما يجيء بل علمه عندنا
 نفس ذات المقدسة وبلزومه مطلق الاضافة الى المعلوم التي لا يتغير
 واذا تغير المعلوم يتغير الاضافة الخاصة التي بينه وبين الذات والـ
 يلزم من تغيرها تغير الذات لعدم كون تلك الاضافة بخصوصيتها ذاتية
 او لازمة وانهم قائلون علمه ضرورة ان من علم متغير لم يلزم منه تغير ذاته
 قال فائدة المحكي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يتغير ويعلم
 والباري ثم ثبت انه قادر على فوجي ان يكون جبا **اقول** هذا
 ايقن من صفاته الثبوتية فقال الحكماء معناه الدوام الفعالي واما التكميل
 فقال لا شاعره ان جبا نه ثم صفة قدسية فائمه بذاته ثم يقتضي له
 صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعزلة انها حادثة على ذاته يقتضي
 لها صحة القدرة والعلم واجمع الفريقان على الزيادة بانه لو لاها لزم
 التخصيص بغير تخصص في اثبات القدرة والعلم له الاشتراك الذات
 في الذاتية وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه من المحققين ان معنا
 انه لا يستحيل ان يتغير ويعلم لما نفرد من استحالة كون صفاته ثم
 زائدا على ذاته ونفي الاستحالة لا يستلزم عدمه منه فهو ما اذا معنا

الامكان العام الشامل للواجب الممكن فلفظها ملتبس معناه اثبات انه
 عرف هذا فحق قول المصنف المحكي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل
 ان يتغير ويعلم نظر اذ ذلك مذهب ابو الحسين ومن تابعه لما قالوا
 من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة قال فائدة علمه ثم بان في الاجاد
 او التركة مصلحة تسمى ارادة وعلمه بالدرجات يسمى ادراكا وعلمه
 بالمجموعات البصريات سمعها وبصيرة **اقول** ذكر في هذه الفائدة
 صفات اربعة ثبوتية ثم الاول كونه مريدا ولا شك ان الواحد متنا
 اذا علم وظن او توهم في فعل ما من الافعال مصلحة من المصالح مجتدة في نفسه
 مبدلا وداعيا لا يتصل ذلك الفعل واليجاد وانهم نفرد ذلك في العلوم
 الالهية كون كل حركة اختيارية مسبوقا بالنص والاجرة والارادة الجبا
 والشوق وحركة الفضلات ولما استحال عليه ثم الظن والوهم وكان الميل
 الزايد والشوق من القوى الحيوانية لم يبق في حقه سوى العلم فيكون الزايد
 هي علمه بان في الاجاد والتركة مصلحة هذا عند المحققين وسندوا على
 ثبوت الارادة لهذا المعنى بانه ثم خصص افعاله بوقت دون اخر
 دون اخرى مع تساوي الاوقات الاحوال بالتسوية اليه في المقابل
 فذلك التخصيص ليس لقدرة الذاتية لتساوي نسبتها الى الطرفين ولا العلم
 المطلق كونه تابعا للواقع ولا غير ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم
 يبق الا العلم الخاص باثبات ذلك الفعل على المصلحة وهو المطلوب
 واثبت لا شاعره له ثم صفة قدسية مغايرة للعلم فائمه بذاته تعالى

وبطله استحال ان يادة صفته على ذاته وقال المعتزلة انه يريد بآراده
 محدثا لا في محل ضروره وباسئلام التسلسل اذ كل حادث يستدعي
 سببته اراده فاعلم الخفا والثابته كونه مدركا كما لقوله ثم لا تدرك
 الابصار وهو يدرك الابصار بعد كونه مدركا فيجب ثباته له
 الثالث كونه سميما التاثير كونه بصيرا لقوله ثم وكان الله سميما بصيرا
 اذ عرف هذا فقولنا ان المراد بالادراك في اصطلاح العلم
 هو اطلاع على الامور الخارجة بواسطة الحواس وانواع خمسة التمتع
 والبصر والشم والذوق واللمس والمراد بالتمتع هو ادراك الاصوات
 والحروف بالقوة المودعة في القفاخ الذي هو العصب المفروش
 داخل الاذن والمراد بالابصار هو ادراك الالوان والضوء بالذات
 وبغيرها بواسطة القوة المودعة في العينين الثابتين في مقدم الدماغ
 والمراد بالذوق هو ادراك الطعوم بالقوة المودعة في سطح اللسان
 بواسطة الرطوبة الغالبية والمراد باللمس هو ادراك كبريات الاربع ونواحيها
 بقوة منبثقة في البدن كله فقد ظهر توقف هذا الادراك على الحواس
 وجبت ورد النقل الشريف بوصفه بالادراك استحال جملة على هذا
 المعاني لا استحال الحواس عليه ثم فوجب جملة على غير ذلك لما انفرد
 انتم مع معارضة العقل النقل يجب تاويل النقل بما يطابق العقل فخلنا
 ذلك على العلم مجازا لسمي السبب الذي هو العلم باسم سببه الذي
 هو الادراك لان الحواس مبادي فاسم العلوم الكلية منه فاجا

هو ادراك الالوان والذوق بالذوق والشم بالشم والبصر بالابصار

فقد علمنا قلنا لك فترنا كونه مدركا بانه عالم بالمدركات وكونه سميما
 بانه عالم بالسموات كونه بصيرا بانه عالم بالمبصرات ودليل ذلك كله
 كونه عالم بكل معلوم الذي هذه المدركات من جملتها فيكون عالما بها
 وهو المطلوب قال اصل كل ما في الجملة محدث فالواجب ليس محدث
 فلا يكون في جملة لم يكن ادراكه بالاجتماع لانه لا يدرك بها الا ما كان
 في جملة فابلا لاشارة المحتبة ومعلم من ذلك انه لا يرى بخاسر البصر
 الروية بما لا يغفل الامع لمفادته وهي لا يقع الا في شئ من حاصلين
 في الجملة فكل ما ورد في مظاهر الروية اريد بها الكشف لتام **اقول**
 فشر في هذا الاصل الى ثلاث صفات سببية كل واحد منها من شئ على
 ما سببها والثابته منها علته ودليل على الاخر **الاول** كونه ليس
 في جملة والمراد بالجملة هو مفصل المخبر ومنه ان الاشارة والدليل على
 هذا الدعوى فاس من اشكال الثابته نفيرين الواجب ليس محدث
 وكل ما في الجملة محدث ينتج ان الواجب ليس في جملة اما الصغرى فلما
 تقدم واما الكبرى فلان ما في الجملة انما منقول فيكون متخرا او غير
 منقول فيكون ساكنا او متحركا والسكون حادثان لا سند عاتهما
 المسبوبة بالغير لان الحركة هي المحصول الاول في المكان الثاني فهو
 مسبوف بالمكان الاول والسكون هو المحصول الثاني في المكان الاول
 فهو مسبوف بالمحصول الاول فكل ما في الجملة مسبوف بالغير وكل مسبوف
 بالغير محدث فكل ما في الجملة محدث **الثاني** انه لا يدرك بالاجتماع

لا تدرك بالجمانية الا ما كان ملافا او مقابلا لها او في حكمه
 ولما كانت الالة الجمانية في الجملة وجب ان يكون ما يقابلها كالم
 فصدق فيما سبق هكذا كل مدرك بالجمانية في جملة الاشياء من الواجب
 في جملة الاشياء من المدرك بالجمانية في جملة الواجب وينعكس بالمستوى الى
 قولنا لا شيء من الواجب بمدرك بالجمانية والمقدّمات سبق تقريرها
 فصدقنا في سببها وهو المطلوب **لكن** ان تدرك بالبصر هذه المسئلة
 وقع فيها الشاغل بين المتكلمين فقالوا الجملة ان تدرك بالبصر كونه
 جماعا عندهم وقالوا المعزلة والامامية ان تدرك بالبصر كونه
 مجردا عندهم وقالوا لا شاعرا ان تدرك بالبصر كونه مجردا
 عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء وقد اشار المصنف الى دليل المعزلة
 واصحابنا بما تقر من ان كل مدرك بالبصر فهو في جملة الاشياء من الواجب
 بمدرك بالبصر والمقدّمات سبق بيانها . قوله فكل ما ورد بها
 ظاهر الرؤية الخ اما استدلاله لا شاعرا من النقل وهو نوعا
 فرادى وحده في اما الاول فابايات قوله نعم عن موسى ربه في
 انظر اليك ولو كانت مشغرا سالها موسى اذ هو عالم بصفا
 الله ثم قوله وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والنظر المفقود
 باليقين للرؤية قوله فان استقر مكانه فسوف تراه على الرؤية على
 استقرا الجمل الممكن فيكون ممكنة واما الثانية فارادى من قوله
 انكم سترون ربكم يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر والحجاب على الاول

اما الاول فان السؤال كان لقوم يدّعون انهم قد سألوا موسى اكرم ذلك
 فقالوا ان الله حمزه او لغا ضد لادلة ولذلك يجب بل براه في
 الثانية على التايد واما الثانية فان له هنا اسم واحد لا اسمي نعم
 ربهما اي في الكلام اخمار بقدر الى الثواب بينهما وينع كون النظر المفقود
 باليقين للرؤية وسند المنع فوهم نظرت في الحلال فلم اره واما الثانية
 فان الرؤية معلنة على استقرا الجمل حال حركة التي هي حال الجمل و
 استقرا حال الحركة حال فلعل على حال يقين وعن الثانية يمنع
 صحة الحدوث او لا ويكون خبر واحد على تقدير صحة فلا يقيد علما
 ثانيا وبما كان جملة على الكشف لتمام اعني معرفة معرفة ضرورية
 ثالثا واعلم ان الكشف لتمام يمكن ان يكون جوا با عن كل واحد من
 الايات المنقذة لا مكان استعمال للرؤية والنظر في العلم جازا شبيهة
 للسبب باسم السبب لتمام الدليل العقلي على امتناع رؤية نعم
 فلذلك طلق المصنف مكفيا عن تفصيل الاجوبة في قوله اريد به
 الكشف لتمام **فال** هذا هو الباري ثم قاد على كل مقدور فيكون
 قادرا على الجاد حروف واصوات منظومة في جسم جامد وهو كلام نعم
 وهو باعتبار خلفه اياه متكلم ويعلم من تركيب من الحروف والاصوات
 كونه غير قديم لان عمره لا ينبغي فكيف يكون قدما فان قيل ان المراد
 من الكلام صفة حقيقته بصدورها عنها هذه الحروف والاصوات و
 قد يمتد لانها صفة لله ثم قلنا اننا قد بينا ان مصدرها ليس الا ذاته

وانه لا فديهم سواء فان ساعدونا في هذه المعنى فلا منازعة الا في
 اللفظ **أقول** هذه المسئلة اعني كون سبجان منكم كما لم يكن لها
 الحكماء ونقد السابق بالبحث عنها وهي اول مسئلة تحت المنكول
 في صدق الاسلام عن نفاصيلها وبذلك سمي هذا الضعف الكلام
 فقالت المعتزلة المراد بالكلام هو الحروف والاصوات المنتظمة
 الدالة على المعاني والمراد بالتكلم من وجد هذه الحروف والاصوات
 فان تلك الحروف والاصوات حادثة واستندوا على الاول بان
 ذلك هو البناء الذي من طلاق لفظ الكلام ولهذا يقال
 عن الاخر من انه منكم وعلى الثاني فان المنكلم اسم فاعل عند اهل
 اللغة وهم لا يظفرون الا على من وجد منه الفعل وعلى الثالث بانه
 عرض مفقود في الموضوع وهو غير باع ضرورة وايضا هو مركب من
 الحروف التي نعدم التاب منها بوجود الداعي وهذه كلها دلائل
 المحدث فلا يكون قدما وقالوا المراد بكونه ثم منكم هو ان وجد
 حروف واصواتا في اجسام جامدة بعضها عن مراد لان هذا امر
 ممكن والله قادر على كل الممكنات كما تقدم وقالوا لا شاعرا ان
 الكلام وان اطلق على ما ذكرتم لكنه يطلق ايضاً على معنى قائم بالتصور
 ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه
 عبارة عن كمال الاخطال ان الكلام لغو الفؤاد وانما جعل اللسان
 على الفؤاد دليلا والله ثم منكم بمعنى قام بذلك المعنى قالوا

وهو قد يسمي لانه صفة له نعم وكل صفة قد يسمي قوله فان قيل ايج اشارته
 الى الكلام لا شاعرها هنا ونفسه ان لا ينكر كون الحروف والاصوات
 كلاما واحدا ثم بل نقول ان له نعم صفة قد يسمي قائما بذاته يصدر
 عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة بعينها عنها بالكلام قال
 المستفاد فابتدأ ان هذه الحروف صادرة عنه بقدره واختياره
 وعلم ولا يصدر امر اخر يصدر عنه هذه الحروف والاصوات
 وصفاته عند نفسه ان يكون هذه الحروف والاصوات صادرة
 عنه فان وصفه الذات باعتبار صدور الكلام عنها بان
 لها صفة هي الكلام فحين نقول ان الذات باعتبار صدور الحروف
 والاصوات لها صفة هي القدرة فيكون منازعة في التسمية
 ثم يقيم الدلالة على استحالة زيادة صفاته على ذاته وعلى طلاق
 قد يسمي غيره **قال** لطيفة قد ثبت ان له ذاتا واحدا مقدس
 وان له اجمع للعدد والكثرة في رداء كبريائه فلا اسم الذي يطلق
 عليه من غير اعتبار غير ليس اللفظ الله وما عداه اما ان يطلق عليه
 باعتبار اضافته الى الغير كالفؤاد والعالم والمخالف والباري
 والكريم او باعتبار سلب لغيره كواحد والفردي والغني
 والقديم او باعتبار الاضافة والتسلب معا كما محي والعزيز والواحد
 والرحيم فكل اسم يلقب بجلاله ويناسب كل له مما لم يرد به اذن
 شرعي جاز ان يطلق عليه نعم الا انه ليس الادب بحوز

ان لا يناسب من وجه آخر كيف ولو انما بنى عن ابنه ونهاية رافعة الحما
 الانبياء المقربين اسماء اجساد من الخلق ان يطلقوا احدا من اسمائه
 عليه سبحانه **فول** هذا اللطيف يشتمل على ذكر اسمائه ثم وضبط
 اقسامها ويختص ذلك بهم بقوله **الذي** الا اسم هو اللفظ الدال على
 المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان فذلك يكون نفس المسمى كلفظ
 الاسم فتم لما كان اشارة الى اللفظ الدال على المعنى في جملة المسميات
 لفظ الاسم فقد دل عليه وقد يكون مقابرا كلفظ الحد والدال
 على معناه المغاير له **الثاني** الاسم اذا اطلق على المسمى فاما ان يكون
 المسمى به ذات الشيء او ما يكون داخل فيها او يكون خارجا عنها
 والدال على الخارج فاما ان يدل على الصفة او على الموصوفة بذلك
 الصفة او على ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بذلك الصفة والدال
 على الصفة اما ان يدل على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط او
 سلبية فقط او ما يتركب من هذه الاقسام **الثالث** ما اختلف الناس
 في انهم نعم هل لذاته اسم ام لا قال الاول لا يجوز ذلك لان الواضح
 ان كان هو الله نعم وضميد تعريف نفسه فهو مح لا لانه عالم بذاته
 قبل التعريف او تعريف غيره فانه فهو يعرف لا لانه غير معلوم
 لاحد كما يجي وان كان الواضح غير فباطل ايضا لانه لا بد ان يكون
 عارفا به وقد بينا استحالة النفي الكل على انه لا يجوز ان
 يكون له اسم دال على جزء معناه لاستحالة التركيب عليه فلا

جزء له واما الاسماء الدالة على الصفات والاضافات والسلوك فقد
 منها قوم بناء على انه لا يجوز وصفه نعم بما يوصف به غيره وهم
 الملاحة وجههم بن صفوان قالوا ما يشاء غير فغفر له المسمى
 ويصح التركيب فهو خطأ فان التركيب ثانيا لهم على تقدير المشاركة
 والمباشرة بالذات ثبات ويبطل قولهم ايضا الاجماع والقران العزيز
 فانه نعم سمي نفسه به يكون في دارا عالما وغير ذلك هذا مع انا
 نحن لا يثبت له صفات حقيقية يثبت لغيره مثلها حتى يوجب
 ذلك لا يشترط بل ينفي عنه سائر الصفات كما يجي بانه واما
 اسماءه لغيره اعتبارا ذات او سلوبا وهما معا كما يجي **الرابعة** لما
 ثبت انهم ذات واحدة وانما لا محال للثبوت والتعدد في ذاته
 كبريائه استحال ان يكون له ثم اسم يدل على معنى خارجي فديم
 او حادث خلافا لاشاعرة المثبتين له صفاء حادثا بل اسماءه
 اما ان يدل على الذات فقط من غير اعتبار امر او مع اعتبار امر
 وذلك لا سرا ما اضافته ذهنية سببه فديمة والكرامة للثبوتين
 له صفات فقط او سلب فقط او اضافية وسلب فالاسماء ح
 اربعة **الاول** ما يدل على الذات فقط من غير اعتبار وهو لفظ الله
 فانه اسم للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربانية المنفردة بالوجود
 المحض في كل وجود سواء غير مستحق للوجود لذاته انما استغنا
 من الغير ويغرب من هذا الاسم لفظ الحق اذا اراد به الذات

موجب هي واجبة الوجود فان الحق يراد به ذاتهم الثبوت والواجب
 ثابت دائم غير قابل للعدم والقضاء هو الحق بل الحق من كل الحق ^{حق}
 ما يدل على الذات مع اضافته كالفائدة فانه بالاضافة المتقدمة
 تعلقت به القدرة بالتاثير والعالم فانه ايضا اسم للذات باعتبار
 انكشاف الاشياء لها والتاثير فانه اسم للذات باعتبار تقدير
 الاشياء والباري فانه اسم للذات باعتبار اخراجها واجادها
 والمصور باعتبار انتم ترتيب صور المخترعات احسن ترتيب والكبير
 اسم للذات باعتبار اعطاء التولات والعقود الستات والعلی
 هو الذات التي هي فوق سائر الذات والعظيم فانه اسم للذات
 باعتبار تجاوزها حد الادراك كانت محسنة والعقلية والاول وهو
 السابق على الموجودات والاخر وهو الذي اليه مصير الموجودات
 والظاهر وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها
 دلالة بنية والباطن فانه اسم لها بالاضافة الى ادراك المحس
 والوهم الاخر ذلك من الاسماء **الثاني** ما يدل على الذات باعتبار
 سلب لغز عن كالأحد باعتبار سلب لظهور الشريك والشريك
 والفرد باعتبار سلب الفسمة والبعضية والغنى باعتبار سلب
 الحاجة والفدوم باعتبار سلب لعدم والسلام باعتبار سلب المحرم
 العيوب والتقابص والقدوس باعتبار سلب ما يخطر بالبال
 عنه الاخر ذلك **الثالث** باعتبار الاضافة والتسلب معا كما تحقق في

الذات الفعالة الذي له الخلق الافان والواسع باعتبار وسع علمه وعد
 فوات شئ منه والعزيز وهو الذي لا نظير له وهو ما يصعب ذكره
 والوصول اليه والرحيم وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمة مخلوقه
 او المؤمنين وعدم خروج احدهم من رحمة وعنايته وادائه
 لهم **مخبرات الرابع** الاسماء بالنسبة الى ذاته المقدسة على ثلاثة
 اقسام **الاول** ما يمنع اطلاقه عليه وهو كل اسم يدل على معنى يحل العقل
 بسببه الى ذاته الشريفة كالاسماء الدالة على الامور المجتاهية او
 ما هو مشتمل على النقص والحاجة **الثاني** ما يجوز عطف اطلاقه عليه
 وورد في الكتاب العزيز والسنة الشريفة ثم يميز بذلك لا يخرج
 في تسميته به بل يجب امثال الامر الشرعي كقبلة اطلاقه بحسب
 الاحوال والافات والتعبات اما جوبا او ندبا **الثالث** ما يجوز
 اطلاقه عليه ولكن لم يرد ذلك في الكتاب ولا السنة الشريفة
 كالجواهر فان احدها يندكون الشئ في ما يندكون غير مقتصر الى غيره
 وهذا المعنى ثابت له تعالى قال المصنف يجوز تسميته به تعالى اذ
 لا مانع في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب لانه وان جاز عطف
 اطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنه جاز ان لا يناسبه جهة اخرى لا تعلما
 اذ العقل لم يطلع على كافة ما يمكن ان يكون معلوما فان كثير من
 الاشياء لا تعلمها الا جمالا ولا تفصيلا واذا جاز عدم المناسبة
 ولا ضرورة ذلك داعية الى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم

برتبة شرعية من الاسماء وهو العلم وهذا هو معنى قول العلماء ان
 اسماؤه توقيفية اي موقوفة على النص والاذن في اطلاقها قال
 ختم وارشا هذا القدر في معرفة الله نعم وصفاته التي هي اعظم
 اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كذا في الا يعرف بالعقل كثر
 منه ولا يثبت في علم الكلام النجا وزعمه اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة
 غير مفقودة لا لانها وكما لو هيته اعلى من ان يناله بدوي الظنون
 العقول والاهام وروبو يثبت اعظم من ان يبلوت بالحواطر و
 الافهام والذي يعرف ليس الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض
 ما عداه او سلينا عنه ما نافع خشنا ان يوجد له بسببه وصف في
 اوسلي او يحصل له نعت ذاته معنوي نعم علوا كبيرا افول
 لما فغ من باب التوحيد شرع في ختمه باحسن ارشاد اللطال في
 اللطف عبارة واوجها شارة وبيان ذلك في فوائد الاول
 ان هذا القدر المذكور في المذكور في المباحث المقدسة من ذكر
 صفات التسليم والتبوية كافة في القيام بالواجب من المعرفة
 فانها ادل دليل وجوبها من كونها معا فيجب شكر المستلزم ذلك
 لوجوب معرفة ليقوم المكلف بشكره على قدر الممكن مما يليه كما له
 لم يستلزم ذلك اكثر من معرفة بما تقدم فان التصديق لا يشترط
 في تحققة معرفة المحكوم عليه وبه وبحسب الحقيقة بل بوجه ما
 خصوص ما مع امتناع ذلك كما يجبي بياننا فاما محكم على شبح

من يعبد بانه شاغل للبحر مع جملتنا بحقيقة فاجرم ان يثبت في علم الكلام
 النجا وراي اكثر من ذلك وعلم الكلام معرفة بعضهم بانه علم يبحث
 فيه عن ذات الله نعم واحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على
 قانون الاسلام واحضر على قانون الاسلام عن الفلسفة الالهية
 فاما يبحث فيها عن ذات الله واحوال الممكنات الاعلى قانون
 الاسلام بل على قواعد الحكماء وقبل هو علم يبحث فيه عن الاعراض
 الذاتية للوجود من حيث هو على قاعده الاسلام فهو موصوع على الاول
 ذات الله وذات الممكنات وعلى الثاني الموجود من حيث هو هو
 الثاني ان معرفة الله اعظم اصل من اصول الدين واصول الدين عندنا
 هي التوحيد والعدل والنبوة والامانة فهي اربع فمدخل في مباحث
 التوحيد بحث الذات والصفات وفي مباحث العدل وجوب
 التكليف اللطف الثواب العقاب المعاد وغيرها وفي بحث
 النبوة وجوب اعتقاد امور الشريعة واحوال الغيبة وكيفية انبائها
 وغير ذلك في الامانة وجوب حفظ التكليف الشريعة في كل زمان
 وان تثبت فلك معرفة الله هي اصل الدين بالحقيقة لان ما عداها
 كله من لوازمها ونوابعها فيكون هي اصل الدين وبذلك صار
 علم الكلام اشرف العلوم لان كل ما كان موضوعا شرف لا تزي
 ان علم النجوم اشرف من علم الدباغة وصنع النعال وذلك ظاهر
 الثالث ان معرفة حقيقة ذات المقدسة على ما هي عليه غير مفقود

لانا فذلك لان العلم اما ضروري وكسبي وكلاهما هنا منفى اما الضروري
فمخصوصا وفرد وفيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فان المعلوم
ضروري انا بمجرد فوجرة العقل اليه وبادي نبيه وهما متقيان هنا او
لشاركه حتى ظاهرا وباطنا بنكر او لا وذلك انهم متفق هنا لكونه
غير محصور واما الثاني فلان كل كسبي لا بد من كاسب وهو في باب
النسوزات التعريف بالحد والرسم وهما انهم متقيان اما الحد فلان
القام يكون بالجنس والفصل القريب من السائلين لتركيب لما هيته
المستحيل ذلك على الذات المفردة وكذا انا فاضنه فلا بد فيه من الجنس
ولا جنس له فلا حد له واما الرسم بقسمته فلا بد فيه من تعريف بالحد والرجوع
اثر لا يفيد الاطلاع على الحقيقة ولا جمل هذا الامتناع صريح مستحب
شريعنا صمغ بقوله بامن لا يعلم ما هو الا هو والكليم عما سئله
فرعون عن الذات بايراد ما في السؤال بقوله ومارب العالمين
اجاب بالصفات نبيه اليه على استحالة ذلك وان غلط في قوله
او مغالط فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موفقين
فاسترحم الجواب ورجع الى انظاره في جملة فقال لا تسمعون
استلهم عن الحقيقة فيجبني بالصفات فعاد الكليم الى الجواب بما هو
اظهر ولا لزم عن وجود وجود الرب فقال ربكم ورب ابائكم
الاولين اي مثلكم وموجدكم فان ذلك اظهر عندهم من كونه
موجد لجملة هذا العالم فان ذلك مقتضى التحقق انظارا وتشديدا

افكار فناد ذلك بالجاهل وراى اضرا موسى على ذكر الصفات
وهو يطلب الجواب عن الذات متمكنا في جملة ومنه كما في قوله ان رسولكم
الذي ارسل اليكم ليجوون في استلهم بما هو مجبني بما يقع جوابا
لاي فابلق عم في جوابه متبعا للامر الالهي بالله في خطابه رب
المشرق والمغرب ما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقة غير ممكنة
المعلوم منه لان تجردها وبساطتها بمنعان من امكان تجددها
الراجح ان المعلوم لنا في هذه المقام من معرفة الذات ليس الا
انها موجودة ومن الصفات ليس الا السلب لكونه ليس بحسيم ولا
عرض والاضافات لكونه قادرا واعمالا او الاضافات في السلب
لكونه موجودا للعالم لا سواء ومع ذلك فيجب تخشى ان يثبت بذلك
صفة حقيقة يزيد على ذاته فان ذلك مناف لكمالها والا لكان
مقتضى تلك الصفة بل كمال الاختصاص له في الصفات غير من وصف
الله سبحانه فقد فرغ من ذاته فقد شأوه ومن شأوه فقد خواه تعا
الله عن ذلك علوا كبيرا قال ومن اراد ان يرفعنا عن هذا المقام
ينبغي ان وراءه شيئا هو اعلى من هذا المرام فلا يقصر من همته
على ما ادركه ولا يشغل عقله الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي
امارة العدم ولا يقف عند زخارفها التي هي لذة القدم بل
يقطع عن نفسه لعل ابن البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدينية
ويضعف حواسه وفؤاده التي يادرك الامور الغائبة ويحس

بالرباضة نفس لا فارة التي بشرت في القديرات الواهية الخامس لما ذكر
 معرفة الله نعم والطريق إليها على فاعده اهل البحث النظر الذين يتبينون
 علومهم على استخراج النتائج من المفدمات مع مراعات شروط الا
 شجاج بطريق البرهان كما هو مذكور في علم الميزان واذا ان بشرت في
 طريق الاولياء الذين ينبغي علومهم على القبض الالهي والكشف
 الرباني لكن بعد مجاهدات نفسانية وانا له عوائق بدنية ونفسية
 وتوجيه نحو طلب الكمال الذي يسعى عندهم بالسلوك ولا شك
 ان التوجه الى شئ محرك يقصر في الحركة فيها الى معرفة مبادئها
 وشرائطها واذا ان العوائق عنها وما يلحقها في اثباتها وما يحصل
 له بعد ما حتى يصل الى الغاية المطلوبة فيها فاشارة المصنف رحمه الله الى
 شئ يسير من ذلك اشارة تحتاج الى بسط فليست بذلك مختصرا مما
 استفدناه من كلامه وذلك يتم بفوائد الاول في مبدء الحركة و
 فوائدها وشرائطها وهي امور **الاول** الايمان وهو لغز
 التصديق وشرعا المصدق بكل ما علم ضرورة مجي الرسول ص
 وصفاته وافعاله والقران والاحكام وهذا الاعتبار لا يقبل
 الزيادة والنقصان وقد يطلق على وجه الكمال باضافة الا
 عمال الصالحين فيقبل ح الزيادة والنقصان واذا في مراتب
 الايمان هو السان في تلك الاعراب متاقل لم تؤمنوا ولكن
 قولوا اسلمنا وبعد القلب على وجه التقليد المجازم لكن يمكن

ذواله

ذواله وبعد الايمان بالغيب المنبعث عن بصيرة القلب يقضي
 ثباته واعلى مراتبه الايمان اليقين الذي ذكره **الثاني** في الثبات وهو
 حاله جزم بوجود كمال يقارب الايمان وبدونها لم يحصل لها ثبوت
 النفس التي هي شرط طلب الكمال فان المنزلة في اعتقاد كمال لا
 يكون طالبا له واذا لم يتحقق الطلب لم يتحقق العزم ولم يمكن
 السلوك فان صاحب العزم بدون الثبات كالذي استهوى
 الشياطين في الارض حيران بل لا يكون له عزم فانه ما لم يتوجه
 الى جهة واحدة بقلبه لم تنفع الحركة ولو تحرك كانت حركته اضطرابا
 يتبدل فانه في ثباته وعلمه الثبات بصيرة الباطن بحقيقة المعقود
 ووجدان لذاته الصابرة وصبره ورعا ملكة باطنة لا تقبل الزوال
الثالث التيقن وهي المقصد وذلك واسطة بين العلم والعمل
 لا تارة لا يكون اذا لم يكن ناديا لم يعلم علما ثابتا بين جميع امر المقصد
 فعله واذا لم يقصد فعله لم يقع فيكون ضد معينا مبدء السبر
 والسلوك واذا كان المقصد حصول الكمال من الكمال المطلق
 ينبغي اشتغال التيقن على طلب القرينة الى الحق نعم اذ هو الكمال
 المطلق واذا كانت كذلك كانت وحدها خيرا من العمل وحده
 كما جاء في المجزئة المؤمن خيرا من عمله فاما بمنزلة الروح والعمل
 بمنزلة الجسد والاعمال بالثبات كما ان جود الجسد بالروح
الرابع الصدق وهو مطابق القول لما هو اهله في نفس الامر

والمتراد هنا الصدق في القول والفعل والنسب والعزم وانما الاحوال
العارضة والصدق الذي صار صدق في هذه الامور ملكة له
ولا يقع خلافه بالنسبة الى العين ولا في الاثر **المتصل** الاثابة وهي الرجوع
الى الله والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلاثة امور باطنية وهودوام
ذكر التوحيد اليه نعم بانكاره وعزائمه وقوته وهودوام ذكره
وذكر نفسه وذكر مفرجه حضرته وعلمه وهو المواظبة على الاعمال
الصالحات والاحسان الى خلق الله نعم ودفع اسباب الضرر عنهم
وبالحكمة التزامه باحكام الشرع نفرا بالاله **نعم** **المتكسر** الاخلاق
وهو جميع ما يفعله ويقول به يكون نفرا بالاله وحده لا بشيئ
من الغراض الدينية والاخرية والاله الدين الخاص ومعنى
منع معترض ديني واخرى ولو توابا او نجاة من العذاب
فذلك هو الشرك الخفي ولا شيء اقصد للطالب من الشر كالحق
فانه مانع من السلوك فاذا زال سهل ومن اخلص الله اربعين ظهرت
بنابيع الحكمة على لسانه **السامع** ازالة العوائق وقطع الموانع وذلك
بامور الاول التوبة وهي الرجوع عن العصية التي هي ترك الواجب
وفعل المحرام سواء كانت قولية او فعلية او فكرية او
خيالية والصواب ما كان صادرا عن قدر العباد واما ترك
المندوب وفعل المكروه فذلك مرتبة اخرى هي المعصية
انصب فان علو مقامهم يقتضي ذلك واما الثالث فتوبته

عن الثقات

عن الثقات عن الخضر الحو الذي هو مقصد فانه معصية عندهم تمنع عن
المقصد فالثوبية ثلثة مقام للعبد كلهم وهو الرجوع الاول والخ
بالمعصية من وهو الرجوع الثاني واخص من الخاص وهو الرجوع الثاني
واثا ثوبية بنيتا تحريمه واليه من الثالث ولذلك قال انه ليعان على
قلبي واليه لا استغفر الله في اليوم سبعين مرة ومن هذا القسم قبل
حسنات الابوار سبئات المفترين **الثاني** الزهد واليه اشار الصنف
بقوله ولا يشغل عقله الذي ملكه الا اخره والزاهد هو الذي لا يغير
في مطلوب يفارقه عند موته وهي الخطوط الدينية كالمال والشرف
والمناج والملايس والجاه والمال والذكر الحسن والقرب من الملوك
وبغير ذلك من النكزات التي هي من ملزومات العدم ويكون ذلك منه
لا للحر والجهل وغرض من الغرض وذلك هو الزاهد في المشهور وهو
الذي ترك منافع الدنيا المتاع ساجدة وفي الحقيقة هو الذي لا يكون
زهد المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنة بل يكون ذلك ملكة
تكبر على ما دون الحق ونفرا بالارضاء ونفس تلك الملكة صفة لنفسه
يزجرها عن مشتهاها ويرفضها بالامور الشاقة حتى يضرها لا سخر
فيها كما قال ولا الله على بن ابي طالب دائم الله بمينا استثنى فيها
بمشية الله لا ورضي نفسي راضة فحس بها الى الفرض اذا دثر
اليه مطعوما وثمنه بالمح ما دوما الى قوله ما العلى ونعم يفتي
ولده لا يفتي الثالث الفقر ليس المراد عدم المال بل عدم الرقة

في المصنعات الدينية لا للغير عنها ولا للغفلة والبلادة بل تكبرا
 ونزها وباحالة هو شعب من الرهد المنقذ وغير بعيد ان يكون
 قوله الفخر فخرى وبه فخر اشارة الى هذا المعنى الرابع مع الرضا
 والمراد بها منع النفس المطلوب من الحركات المضطربة وجعلها
 بحيث يصير طاعتها لملوكها ملكها ويزاد بها ما يمنع النفس
 المحبوبة عن مطاوعة الشهوة والغضب وتعلقها بمنع النفس
 الناطقة عن متابعتها القوى المحبوبة من ذائل الاخلاق والاعمال
 كما حرص على جمع المال واقتناء النجا وتوابعها من المحبة والمكر
 والتدبير والغلبة والغضب والحسد والفجور والانهما
 في الشرور وغيرها وجعل طاعة النفس للعقل العمل ملكة لها على وجه
 بوصلها الى كمالها الممكن لها ثم اعلم ان النفس اذا تابعت القوى
 الشهوية سميت بهيمية واذا تابعت القوى الغضبية سميت
 سبيحية واذا جعلت ذائل الاخلاق ملكة لها سميت شيطانية
 وسقى الله ثم هذه المحلة في التزويل فضا اثاره اى تارة بالسوء
 ان كانت وذائلها ثابته بل تكون ما يلة الى الشرارة والانهج اخرى
 ويندم على الشر وتلوم عليه مقامها لو اتم وان كانت مفادة
 للعقل العمل مقامها مطمئنة والمعين على هذه النابغات فوط
 العلايق البديهة كمال بعضهم نظرا اذا شئت ان نجاءت
 عن علايق من الحس خستهم عن مدركاتها وقابل بعين النفس

مرات عطفها فلك حياة النفس بعد ما لها واذا زلة الموانع
 الدينية عن خاطر والمعين على ذلك ايقم هو اضعاف قواه الشهوية
 والغضبية باضعاف حواسه بتقليل الاغذية والشوق فيها
 فان لذلك اشرا عظيما في حصول الكمال والناس اهل الحديث حضرت
 ذى الجلال كمال قال فيها غور من غور وانفسكم الشيء اللطيف
 فانه اقل احبناكم واشبهكم بالمبدء الاول فانه غير محتاج ثم
 الغرض من الرضا امور ثلاثة اولها ازالة الموانع عن الوصول
 الى المحنى وهي الشواغل الظاهرة والباطنة وثانيها جعل النفس
 المحبوبة مطاوعة للعقل الباعث على طلب الكمال وثالثها
 جعل النفس مسعدة لقبول فضل الحق لصل الى كمالها الممكن لها
الخامس الحاسبية وهي ان ينسب لتلك طاعته الى معاصيه
 ليعلم انها اكثر فان فضلت طاعته نسيب قد والفاضل الى نعم الله
 نعم عليه لئلا هي وجوده والحكم المودعة في خلقه والفوائد التي
 اظهرها الله في قواه وذوقه في الصنع التي اوجدها في نفسه لئلا هي يدرك
 العلوم والمعقولات فاذا نسب فضل طاعته الى هذه النعم التي لا تحصى
 كمال سبحانه وان تعد وانغفر الله لا تحصىها وازيدنا وقف على
 نفسيته ومخلفه فان تفاوت طاعته معاصيه تحققاته ما قام بهي
 من فضله لعبوديته وكان نقصه اظهر له وان فضلت طاعته
 فويل ثم ويل فاذا عمل السالك ذلك مع نفسه لم يصد عنه غير الطاعة

وعد نفسه مقصرا دائما واذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب لا بد
 والخسران السرمدي يبيع الحاسب المذكورة المرافقة وهي انه يحفظ
 ظاهره وباطنه لئلا يصد عنه شيء يطل به حسنة التي عليها
 وذلك ان يلاحظ احوال نفسه دائما لئلا يقدم على معصية تشغل
 عن سلوك طريق الحق **الثامن** النفوس وهي اجناب المعاصي
 حذر من سخط الله والبعد عنها كما يحجب طالب الصحة كل ما يضر
 ويهد به مرضه ليتمكن من العلاج كالتأكل يحجب كل منة
 للكمال وكل مانع من الوصول اليه لئلا يشغله عن سلوك طريق الحق
 وفي الحقيقة تركب النفوس من الثلاثة احدها الخوف وثانيها
 الجأذ عن المعاصي ثالثها طلب القرب من الرب ثم قال وبوجه
 منه يكملها الى القدس ويقصر امنه على نيل محل الروح والانس
 ويسئل بالمخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان
 يفتح على قلبه باب خراسان ونور الهداية الذي وعد
 بعد مجاهدته بشاهد سر الملكوتية والاثار الجبروتية ويكشف
 في باطنه مخايف الغيبية والذوايق القبيضة **فول** هذا الشاهد
 الا ما يلحق التالك في اثناء حركته وبعدها ونحن نورد ذلك
 مبين القوائد التي وعدنا بها فنقول اثنا عشر ما يلحق التالك
 في سلوكه وهو امور الاول المتخلف وهي عزلة التالك عن جميع الموانع
 المتغلظة فمخا وموضع العمل به في مشغله من المحسوسات الظاهرة

وباطنه

والباطنة ويجعل النفوس الجوانية مناضة لئلا يجذب النفس الى
 ملائمتها ويعرض بالكليته عن الافكار الجاذبة التي ترجع
 غايتها الى المصالح المعاش والمعاد ومصالح المعاش هي
 الامور الفانية والمعاد هي الامور التي ترجع غايتها الى اللذة
 الباقية اما التالك فيجب عليه بعد ازالة الموانع الظاهرة والباطنة
 اخلاء باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق وان يقبل بتمتع وجامع
 بنه الى الحق من صدق التسويع الغيبية ومعرفة اللواريات
 الحقيقية ليحصل له مضمون ما وعد بعد مجاهدته والذبح جاهد
 فينا الهند بهم سيدنا وبقي ذلك تفكر الثاني التفكير المشار اليه
 هو سبر باطن الانسان من المبادئ الى المقاصد وكل عرف معنى
 الفكر في اصطلاح العلماء هي الحركة من المطالب الى المبادئ ثم
 الرجوع من المبادئ الى المطالب لا يمكن لاحد ان يصل من
 مرتبة النفس الى الكمال الا بالسير ولذلك كان النظر اول
 الواجبات وجاء البحث عليه في التنزيل والحديث ومبادئ السيرة التي
 منها ابتداء الحركة في الافاق والانفس السيرة هو الاستدلال
 من ابائنا وهي الحكمة المودعة في كل ذرة من ذرات هذه
 الكونين الدالة على عظمة المبدع وكما له ويظهر ذلك مفصلا
 لمن نظره في شرح العالمين الافاق والانفس والفلكي والعنصر
 قال ثم سترهم ابائنا في الافاق والارض انفسهم حتى يتيقن لهم

انه الخوف ثم يستشهد من حضرة جلاله على كل ما سواه من مبدعائه
كما قال الله نعم اولم يكن بربك انه على كل شيء قدير الثالث الخوف
والخون قال العلماء الخون على ما فات والخوف على ما باؤت
فان الخون نال الباطن بسبب وقوع مكروه وبتعذر رفعه وقوا
فربضه او امر مرغوب فيه بتعذر نيله فيه ولا يخلو ان من فابد
في باب السلوك لان الخون اذا كان سببه ارتكاب المعاصي او
قوات مدعاة طاعة عن العبادة او عن ترك السيئ في الطريق الى الكمال
صار باعثا على نصيبهم ليعزم على التوبة والخوف ان كان سببه
ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله الى درجة الابدال
صار موجبا لاجتهاده في اكمال الخيرات ومبادرته الى التلو
على طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله به عباده ههنا في حال السهر
والتلوك واتا اهل الكمال فهم مبرون من الخوف والخون لا
ان اولياء الله لا يخوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع الرجاء
كل متوقع حصول مطلوب له مستقبلا وظن وجود سببه
حصل له فرح متفان لتصور حصوله فيسمى ذلك الفرحة رجاء
فان يتصور حصول الاسباب فيكون المتوقع واجبا فيكون انتظا
والا يكون الفرحة اقوى واذا خلا من الظن واليقين يسمى متبها
وان كان عدم حصول الاسباب معلوما بيقين غرورا وخافة
والرجاء اليهم لا يخلو من فابد فان يبعث على التوفيق في درجات الكمال

وسرعة السير في الطريق الخامس الصبر وهو لغز حبس النفس عن المكروه
والمنجزع منه وانما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطراب لعضائه
من المحركات عن العبادة وهو على انواع ثلاثة الاول صبر العوام
وهو حبس النفس على وجه الجلد واظهار الثبات في العمل ليعتد
حاله عند الغيرة فيمنع الثبات صبرا لثباته والعباد للوقوف صوابا
الآخر الثالث صبر العارفين على جهة الالذذ ذب فان لبعضهم
الالذذ اذ بالمكروه لتصور انهم معبوثهم خصهم بذلك فصاروا
ملحوظين بعين عنائهم وبشر الصابر بن الدين اذا اصابهم مصيبة
قالوا الله واذا اله را جعون اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمته اولئك هم المهندون **السادس** الشكر وهو لغز الشاء
على المنعم ليعوازي نعمه واذا كان معظم النعم من الله فحجرا ما اشغل
العبد هو الشكر وهو يتم على ثلاثة اشياء الاول معرفة نعمة الثاني
الفرح بما يصل اليه منها الثالث الاجتهاد في تحصيل رضا المنعم
بقدر الاستطاعة وانما يكون ذلك بحجة في باطنه وثباته و
على وجه يلقى بكميانه واجتهاده بما ينبغي من المكافاة له من
واعترافه بالجميل الرابع فيما يفارق السالك ومن امور الاول
الارادة وهي مشروطة بثلاثة الاول الشغور بالمراد والشغور
بالكمال الذي يحصل به رغبة المراد فان كان المراد من الاموال
يمكن حصولها من السالك وانقصت القدرة الى الارادة حصل

المراد فان كان المراد من الامور الموجودة الغائبة فسيبها وصل
 الى المراد وان كان في وصوله توقف فقصت الارادة حاله من المراد
 بحيث شوقا ثم الارادة انما يكون مقارنة للسلوك باعتبار مقتضيه
 له باعتبار اخر فان طلب الكمال نوع من الارادة واذا انقطع
 الارادة بسبب لوصول والعلم بامتناعه انقطع السلوك والا
 رادة المقارنة للسلوك يخص باهل النقصان واما اهل الكمال
 فارادتهم غير المراد ومن وصل في السلوك الى درجة الرضا انقث
 ارادته ومن هنا قال بعضهم لو قال ما تريد قلت اريد ان اراد
 الثالث الشوق وهو حالة يلزم فطر الارادة من رغبة بالفرق
 وفي حالة السلوك بعد شدة الارادة يصير رغبة ويجوز
 حصول قبل السلوك اذا حصل الشعور بكمال المطلوب وانقثت
 اليه القدرة وينقضي الصبر على المفارقة والتالك كلما معن
 في الترقى ازداد شوقه فلصبره الا ان يصل الى المطلوب فيحصل
 له لذته بنيل الكمال عن شائبة الا لم ينفى الشوق الثالث المحبة
 وهي الالهية بما يحصل كمال ونجيب وصول كمال مضمون ومحقق
 ثابت في الشعور وبوجوب اخر هي ميل النفس الى ما في الشعور به
 من كمال اولد واما كانت لذته ادراك الملائمة اعني نيل الكمال
 لم يحل المحبة من لذته او تحيل لذته وهي قابل للشدة والضعف واقل
 مراتبها الارادة فانها محبة انهم ثم مقارنتها الشوق مع الوصول

الثام الذي ينفى عنه الارادة والشوق تزداد المحبة وما دام لها آثار
 طلب اثر بان كانت ثابتة ثم المحبة التي في نوع الانسان سببها امور
 ثلاثة الاول لذته وهي اما جسمانية او ذهنية او حقيقة الثانية
 الشفقة اما حارة وهي الامور بنفرض نفعها او حقيقة لا بدوم
 نفعها الثالث شاكلتها كماله كماله كما يكون بين شخصين متقاربين
 طبعيا او خلفا او شاكلا او فعلا واما خاصته يخص باهل الحو وهي
 محبة الطالب للكمال الرابع المعرفة بالله والمراد بها اعلى مراتبها
 فان لها مراتب كما كثرة ومثل مراتبها كمثل التار في معرفتها فان
 ادناها من يسمع ان في الوجود شيئا بعد كمالها في غير ذلك
 من خواصه ونظير ذلك في معرفة الله ومعرفة المقلد من اهل العلم
 واعلى منها من وصل اليه دخان التار وعلم انه اثر لا بد من مؤثر نظيره
 في معرفة الله نعم معرفة اهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود الصانع
 اسند لا بوجود آثاره على وجوده واعلى منها من احسن اثر من جاز
 التار بسبب مجاورتها وانفع بذلك الاثر ونظير ذلك في معرفة
 مرتبة من امن بالله بالغيب من المؤمنين وعرفوا الصانع من وراء
 حجاب وانهم جوازه واعلى منها مرتبة من شاهد التار بنو تنويرها
 فتشاهد الموجودات ونظير هذه المرتبة في المعرفة مرتبة العارفين
 فان لهم المعرفة الحقيقية ولم يقع مراتب يسمون اهل اليقين منهم
 جماعة لا يهلك المعرفة وهم المحضون وانها في المعرفة التي تنفي فيها

العارف ونظيره من يحرف بالتأثر **الخامس** اليقين وهو اعتقاد
 جازم ثابت مطابق لا يمكن زواله وهو مؤلف من علمين علم بشيء
 وعلم بان خلافه محال فلم يثبت جاء في الشرح بل علم اليقين وعين
 اليقين وحق اليقين ومثال ذلك في التأثر من شاهد عين النار
 بنوسط نورها بمنزلة من علم اليقين لها ومعانيه جزم التأثر باليقين
 لنور كل ما في بل التور بمنزلة عين اليقين وتأثير التأثر في كل ما يلاها
 حتى ينفي هو تبه ويبقى صرف التأثر بمنزلة حق اليقين ولما كانت
 لها بل الوصول هو انتفاء الهوى تبه كانت ومنها من البعد والفريق الذي
 فيها للفقص لا انتفاء بازاء المراتب لثلاثة المذكورة وهي علم
 اليقين وعين اليقين وحق اليقين **السادس** التكون وهو
 فئان احدهما من خواص التأثري وهو مقدمة السلوك الذي
 يخلو صاحبه من المطلوب والكمال ويهي عطفه وثانيهما بعد
 السلوك وهو من خواص الكمالين يحصل عند الوصول الى المطلوب
 ويهي طهنا نا الذين امنوا ونظمت قلوبهم بذكر الله الا
 بذكر الله نظمت قلوبهم والمحال بين هذين السلوكين يسمى الحركة
 والتبر والسلوك والحركة من لوازم المحبة التي من قبل الوصول
 والسلوك من لوازم المعرفة الفارزة للوصول ولهذا قيل لو تحرك
 العارف هلك ولو سكن المحب هلك وقبل هذا ابلغ هذا الوطى
 العارف هلك ولو سكن المحب هلك **السابع** في احوال التأثر

للشالك بعد وصوله وهي امور الا قول النوكل وهو لغة تفويض الانا
 امر الى غيره والمراد ان العبد اذا عرض له امر او صدر عنه شيء اذا يقين
 ان الله اعلم منه واقد ر فوضه الى الله لثبتي ليدبره بحسب تقديره و
 يفرج بما قدر ويرضيه ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره
 فقد جعل الله لكل شيء قدرا واما يحصل الرضاء والفرج بما يفعله
 الله نعم معرا اذا تأمل في احوال الماضية فان اخبر من العدم الى الوجود
 وادع في خلفه من الحكم ما لو صرف عمره في معرفته لم يكن معرفته حرة
 من الف جز منها وادبر امره احسن التدبير والخلد وغايتها حتى وصلها
 لا غاية الكمال الممكن من غير سؤال فيفسح احوال المستقبلة على ما
 فاقا لا تختلف فاذا تأمل ذلك اعتمد على الله نعم وترك الاضطراب
 وليس المتوكل هو ترك التصرف في الامور بالكلية ويقول فوضت
 امري الى الله بل التوكل هو ان يقين ان جاعدا الله من الله لكن بعضها
 يتوقف على شروط واسباب فان قدرته وادبره هو الذي فاربه
 بسببه وشروطه ما لم يتعلق لم فاراه فيكون الوجود والقدرة و
 الارادة من جملة الاسباب الشروط التأثر الرضاء وهو ثمرة المحبة
 ومقتضى لذلك الا ذكرا طاهرا وباطنا اعتقادا وقولا وعلا و
 مطلوب هل المحقق هو ان يرضوا عن الله واما يحصل ذلك لهم
 اذا لم يختلف عندهم شيء من احوال الدنيا بله كالموت والمحبة
 والبقاء والفناء والصحة والمرض والسعادة والشقاوة والفقر

لا يخالف شيء من ذلك طبايعهم ولا يخرج شيء منها على الآخر عند
 لا أنهم عرفوا أن الجمع من الله ثم ورسخت محبة في طبايعهم فلا
 يطلبون على أراد من هذا البنية فيضون بالخاصة كيف كان فإذا
 تحقق علم أن رضا الله من العبد إنما يحصل إذا حصل رضا العبد
 من الله رضي الله عنهم ورضوا عنه وصاحب مرتبة لم يزل مشركا
 لأنه لم يوجد منه أن يدرك أن يبدل لسانها عند الثالث التسليم
 والمراد منه أن يسلم كل امركان بنسبة في نفسه إلى الباري تعالى
 وهذه المرتبة أعلى من مرتبة التوكل فإن التوكل فهو فضل الأمر به
 من غير قطع تعلقه به بمنزلة من وكل غيره في أمر من الأمور فإنه يجعل
 لنفسه تعلقا به والتسليم هو قطع هذا التعلق وأعلى اليقين من مرتبة الرضا
 فإن الرضا هو أن يكون ما يفعله الله ثم لا يطع في مرتبة التسليم
 يسلم الطبع وموافقته ومخالفته له ثم لا يترك له طبع حتى يكون له
 موافقة ومخالفته وقوله ثم لا يجدون في أنفسهم حرجا مما قضيت
 هو مرتبة الرضا وقوله ويسلموا تسليما مرتبة أعلى منها إذا نظر
 السالك نظر الخفيف لم يجعل نفسه في مرتبة الرضا ولا مرتبة
 التسليم لأنهم مما يجعل نفسه بأزاء الحق يجعل لها أاضبا بلزما
 ومسلما وذلك ينشئ عن التوحيد الرابع التوحيد وهو القول
 بالوحد وفعل الوحد والاول هو شرط الإيمان الذي هو مبدء
 المعرفة اعني التصديق بأنه ثم واحدا تماما لله الواحد والثلاث هو

كما للمعرفة الحاصل بعد الإيمان وذلك هو أن يقين أنه ليس في الوجود
 إلا الله وفيضه وليس لغيره وجود بانفراد فيقطع السالك النظر
 عن الكثرة ويجعل الجميع واحدا ولا يقين إلا واحدا فيكون قد جعل
 الكثرة واحدة ضرورة من مزية وصار من مرتبة واحد لا شريك
 له في الالهية لا مرتبة واحد لا شريك له في وجوده فإذا ارتفع الالهة
 للمرتبة صار جميع ما سواها باله وصار نظر السالك إلى غير الله ثم
 شركا مطلقا ولسان حاله يقول في وجه وجهي الذي في طير
 السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين الخامس الاتحاد
 وهو كون الشيء واحدا في نفسه والتوحيد جعل واحدا وإشارته
 الاقوال في التنزيل بقوله ولا تجعل مع الله الها آخر والى الثاني بقوله
 ولا تدع مع الله الها آخر والاتحاد بالغ من التوحيد فإن التوحيد
 شائبة التكليف ليس في ذلك الاتحاد فإذا ارتفع وحد المطلق
 في الصفة حتى لا ينفصل الكثرة بوجوب الوجود فقد وصل إلى
 مرتبة التوحيد وليس المراد من الاتحاد ما توحده جماعة من فاصري
 النظر وهو أن يتحد العبد بالله ثم من ذلك علو أكبر بل هو
 أن الهة من غير أن يتكلف يقول كلما أعاده قائم به فيكون الكل
 واحدا بل من حيث أنه إذا صار بصير بنور تجليه لا يبصر إلا ذاته
 ثم لا يرى ولا المرء به في لوا من هذا أقول من قال أنا الحق ومن
 قال سبحان ما أعظم شأنه لم يدع الالهية بل ادعى نقى الهية بسبب

ابتدع غير الساردس الوحدة فالواحد الشيء ابلغ من اتحاد فان لا
 اتحاد صوره الشبهين واحدا وفيه شقة من الكثرة ليست في الوحدة
 وفي هذا المقام بعدم كل شيء من الكلام والذكر والحركة والتسلسل
 والطلب المطلوب ان يبلغ الكلام الى الله نعم فاسكوا ولم يبق بعد
 ذلك الا مرتبة الفناء في التوحيد كل شيء هناك الا وجهه لا يكون
 في الوحدة شيء من الامور المذكورة ولا غيرها واليه يرجع الامر كله
قال الا ان ذلك فناء لم يخط على قد كل ذي قد وجع لم يعلم
 مفدا ما لها جد كل ذي جد بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
 ذو الفضل العظيم جعلنا الله وانماكم من التالكن طريقه للتحقيق
 لتوفيقه المستعدين لا الهام المحو والتحقيق المستصحبين بتجليه
 وتذيقه **ففي** لما ذكر كيفية المجاهدات في السيرة والسلوك
 طلبا لا قبلا من الواردات والوصول الى الكمال قال ان
 ذلك فناء لم يخط على قد كل ذي قد استعدا للمقام والتجلى بملك
 الاوصاف والتجلي عن تلك العوائق لفظ الفناء وشرح تلك الا
 الاستعداد بقوله لم يخط على قد كل ذي قد ونسج اى واردات
 وعلوم فضية لم يعلم مفدا ما لها اى تلك المجاهدات والارادة العوائق
 وينتج تلك العوائق كل ذي جد واجتهاد بل ذلك فضل الله
 ومنه من المجانب القدرى لفضله على من استعد لذلك الغرض
 وكل من استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الغالب الا مع

تلك

ظاهر

مجاهدات عظيمة يعارض فيها الماهات الهبة وهو اطر شيطاني
 ابتاع الاولي خطر والخلاص من الثانية عشر وهو الذين سبق
 لهم من الله المحسن فلا جرم كان يحصل العلم بهذا الطريق اعز من
 الكبريت الاحمر وحيث الحال كانت فنسئل الله ان يجعلنا من
 التالكن بطريقه اى الطريق الذى امر به انبياء الله واوليائه المستحقين
 بالقيام باوامره والانهاء عن زواجره لتوفيقه وهو جعل الاسباب
 متوافقة في حصول سبيلها بان يحصل شرايطها ونسحق
 مواضعها قوله والمستعدون الاستعداد هو التام حصول الاثر و
 الالهام الفاء معنى في الروع بطريق الغرض والتحقيق هو جعل الشيء
 حقا والتجلي هو الظهور والاكتشاف والهداية وحدان ما هو اصل
 المطلوب والتذيق هو امعان النظر في الشيء طلبا للتحقيق ومقصود
 الفعل ظاهر **قال** الفصل الثاني في العدل **ففي** هذا هو الاصل
 الثاني من اصول الدين والمراد به اى العدل هو تزيين الله سبحانه عن
 فعل القبيح والاخلال بالواجب ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب
 العدل على ذلك وعلى كل ما يفرع عليه من صاحب التكليف
 واللفظ والعواض والثواب والعقاب وغير ذلك وعلى تقسيم
 الافعال الى اقسام خمسة كما يجيى لاساء المحكم بكونه لا يفعل فيها
 ولا يخل بواجب على معرفة الفعل الحسن والقبيح اذ المصدق
 مسبوق بتصور الاطراف **قال** تقسيم كل فعل اما ان تنفرد العقل

منه ولا ولا ولا فيج والثاني والحسن اما ان ينفر العقل من تركه ولا
والاول واجب لذلك يذم العقلاء فاعل الفبيح وشارك الواجب
اقول الفعل في الحكماء بانه مستند للنظر في غيره والمعتزلة بانه ما
وجد بعد ان كان مفردا وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان
الى الوجوب الاكثر على انه ضروري التصرف لا ينظر الى تعريف
وهو ينقسم باعتبار ان متعدده او رد المصنف منها ما يتعلق
بفرضه في هذا الباب لذلك لم يأت باقسامه كلها بالفعل اذا عرفت
هذا فنقول الفعل اما ان يكون له صفة يرد على حد وثيق يكون
مبدءا للحسن او الفبيح او لا والثاني كحركة التائم والتاسي والاول
اما حسن وهو اللقاد عليه العالم به ان يفعل او لا لم يكن على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم واما فبيح وهو بخلافه في التفسير
اي ليس اللقاد عليه العالم به ان يفعل او لا على صفة مؤثرة
في استحقاق الذم والحسن اما ان ينفر العقل من تركه او لا ولا
واجب والثاني اما ان يترج فعله وهو اللذنب ويترج تركه وهو
المكروه او يندسا وبان وهو المباح فاسم العقل خمسة واجب
وندى مكروه ومباح وبيع قوله ولذلك يذم العقلاء الخ
يريد بيان كون الواجب ينفر العقل من تركه والفبيح ينفر العقل
من فعله فان العقلاء يذمون تارك الواجب فاعل الفبيح فلو لا
نفر العقل من ذلك لما توجه الذم عليها لكن احدهما في جانب الترك

والاخر في جانب الفعل **قال** اصل انكر المجرة والعلا سفسا المحسن
والفبيح والوجوب العقلية ولاهل العدل عليها ولاهل ولا ولا
اثباتها بالضرورة لان الاستدلال لا بد من اثباتها اليها **اقول**
لما ذكر ان الفعل ينقسم الى الحسن والفبيح والحسن ينقسم الى الواجب
وجبر شرع في بيان الحكم بما واعلم ان الحسن والفبيح قد يكونان
شرعيين وهو لا خلاف فيه وقد يكونان عقليين ثم العقليان
يقال ان على ثلثة معان الاول المحسن ما كان صفة كمال كقولنا العلم
حسن والفبيح ما كان صفة نقص كقولنا الجهل فبيح الثاني المحسن ما كان
ملائما للطبع كالحلو من الطعام والفبيح ما كان منافيا كالمرة منها
والخلاف في كون هذين عقليين الثالث المحسن ما يستحق
على فعله الملاح عاجلا والثواب جلا والفبيح ما يستحق على فعله
الذم عاجلا والعقاب جلا واختلفت فقالت المجرة هو شرعي اي
وقالت الفلاسفة والعادلة وهم المعتزلة والامامية هو عقلي
لكن عند العدلية عقلي بالعقل النظري وعند الفلاسفة بالعقل
العمل فقول المصنف انكر المجرة والفلاسفة اذ ان المجرة والفلاسفة
بالعقل النظري المراد بالنظري ما كان متعلقا ليس للقدرة الا
تساويه فيه نصرف وبالعقل ما كان للقدرة الا تساويه فيه نصرف
ويتم به نظام النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان لاهل العدل على
مطلوبهم ذلك اكثر من ثلثهما لو كانا شرعيين لما حكم بهما

من لا يقول بالشرع كالبراهمة واللازم كاللزوم في البطلان أو الملائمة
فظاهره فان البراهمة يحكمون بالحق والفتح بالمعنى المذكور واما
بطلان اللازم فلا تنفاه المعاول بانقضاء العلة ومنها انه لو انتفى
عقلا انتفيا شرعا واللازم باطل اجزاء فكذلك للزوم واما الملائمة
فلا تارة لا يحكم العقل بفتح الكذب مثلا لم يحكم بفتح الشارع
فيكون جازيا في فتح فاذا اخبرنا بحسن شيء او بفساده لم يحرم بذلك
بحوز كذب به في اخباره ومنها انه لو لا ذلك لكان يجوز العكس بان
يصبر المحسن فيحكم الشارع والفتح حسنا بحكمه فيثبت الكافر
ويغالب المؤمن واللازم كاللزوم في البطلان والملائمة ظاهرة
او الفرض ان الفعل لا يحسن ولا يفتح لذاته ولا يصفه يقوم به بل المحرم
الامر فكان يجوز العكس وبطلان ظاهر ضرورة قال لا يصدق الا
اثباتها بالضرورة وهو طرفه في المحس البصري فانما علم ضرورة
حس الصدق في التام وفي الكذب الضار وفي تكليف الكفاية من
الادلة والمشي من لا رجل له كما يعلم كون الكواكب في السماء وان
السماء فوقنا ولا أرض تحنا وان المد والحجر في البصر دون
بغداد وانما كان الاول اثبات ذلك بالضرورة لان الا
سند لا لم يسهل لا مفاد ضرورة بل يلزم التسلسل
والدور الباطل ان وكان الاعتماد على الضرورة اول والضمير
في عليها واثباتها راجع الى الحسن والفتح والوجوب قال وسبب

الاشتباه في الحكم اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات
معاني الالفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورة
لان الضرورة هي التي لا يحصل تصور الطرفين حصل الحكم
من غير حاجته الى واسطة لاجل الحكم لاجل التصورات ومحل
التراع كك فان من تصور حقيقة الحسن والفتح بنفسه العقل
من ترك الاول وفعل الثاني من غير توقف على امر اخر **فول**
هذا جواب سؤال بردي على قوله والاول اثباتها بالضرورة فظهر
السؤال ان العلوم ضرورة لا يختلف فيها ولا يفتح فيها اشتباه
والاشك والحكم هنا بخلافك فيهما فان الخلاف فيه واقع
والاشتباه والاشك ظاهر فاننا نشكك في هذا الحكم ولا
ننشكك في كون الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استواء
المحكمين في الضرورة والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو
الذي لا تصور ناظر فيه حزم الذين يثبتون المحكوم به المحكوم عليه
سواء كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا الواحد نصف
الاثنين وكسبنا كقولنا العدد اقل او مركب فجازح
توقف الحكم الضروري على كسب ونسبة وغير ذلك فيسب
الاشتباه هنا جازان يكون فاسبا من تصور الاطر فيسب
عدم النطق بمعنى كل واحد من المحكوم به وعليه والواقع كك
فان معنى الحسن والفتح غيرتين بنفسه بل يفتقر الى كشف واضحا

بان يقال معنى المحس بالاشتغال على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
 فالعالم بذلك المنصوب بحكم ضروره بان الاول لا ينفع العقل
 منه والثاني ما ينفع العقل منه وذلك هو المطلوب في اصل
 واجب لوجوده في عالم بتفصيل الفبايح وترك الواجبات
 ومستغن عن فعل الفبايح وترك الواجبات لما تقدم من الا
 صول وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل الفبيح وترك الوا
 بالضروره يذبح ان الواجب نظم لا يفعل الفبيح ولا يجزى الوا
اقول هذا الاصل هو المنصوب بالذات من فصل العدل وعليه
 يبنى باقي الفروع الذي تقدم ذكرها وانفق المغترلة والامامية
 على امتناع فعل الفبيح عليه نظم وترك الواجب وخالف الا
 شاعرة في ذلك يجوز صدور كثير من الافعال التي يقيم المغتر
 عنه نعم بناء على ما تقدم من نفي المحس والفبيح عقلا وان المحاكم
 بذلك هو الشريع وهو نعم المحاكم على غير ليس لغرض محكم عليه
 بل يقول ان حكمته تقتضي ترك الفبيح وفعل الواجب ولا ينافي
 ذلك كون حكم المحاكمين بل هو دليل على حقيقتها اذا عرفت
 هذا فاعلم ان المقدم استندل على المطلوب برهان من الشكل
 الاول نفى الواجب نعم في عالم بكل الفبايح وترك
 الواجبات ومستغن عن كله وكل من كان كذلك استحال عليه
 فعل الفبايح وترك الواجبات يذبح ان لا يفعل فيجاء ولا يجزى

بواجب ما الصغرى فقد اشتملت على مدعيات ثلثة الاولى
 كونها قادرا على كل المقدورات التي من جملتها الفبايح وترك الواجبات
 الثانية كونها عالما بكل المعلومات التي من جملتها تلك ايضا والثالثة
 كونها غنيا ذاتها وصفاته عن كل ما عداها اللازم ذلك من وجوب
 فعل الفبايح وترك الواجبات وقد تقدم البرهان على هذا كلها
 فلا وجه لاعادة واقا الكبرى فضرورته فانما نعلم ضروره ان القادر
 على الفبيح يفعل المستغنى عنه لا يفعلها اذا كان حكما وهو نعم حكيم
 فيكون نعم كذلك وهو المطلوب **قال** اصل الافعال التي توجد
 من عبادهم موحدها بالاختيار لا انها يحصل بحسب واجبه
 وعند الفلاسفة هم موحدها بالاجاب وعند المجرة اوجدها
 الله فهم اذ لم يؤثر عندهم الا الله واجبه ابو المحس على الاول بالضرور
 وليس بعباد **اهل** اختلف الناس في الافعال التي يحصل عند
 قصودنا وواعينا وينتفي عند صوارفنا هل هي صادرة عن
 قدرتنا او عن قدره الله نعم فذهب جمهورهم بصفوان الى الثاني
 وثابعه على ذلك جماعة المجرة فعندهم انه ليس لاحد مع الله نعم فعل
 لاحداثا ولا اكسابا وذهب المعتزلة والامامية والفلاسفة الى الاول
 ثم اختلفوا فقال الفلاسفة صادرة متاعا على الاجاب لان الاذا
 المنضمة الى القدرة بوجوب الفعل يستحيل معها الترك ولان
 الممكن ما يجب لم يقع كما نفى من قبل وقال المعتزلة والامامية

بالاختيار ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام الارادة المراد
 الاختيار نظرا لقدرة المستقل واجتاج ابو الحسن البصر على هذا
 القول بالضرورة وليس بعيد فان كل عاقل يعلم ذلك ويحكم به
 بل كل ذي حس حي الهائم فاما هرب من الانسان عند استئجار
 اذاه ولا هرب من الخلة والجدار وليس كذلك لما انفردت بها
 صدور الفعل من الانسان دون الجماد وذكر ابو الحسن على
 سبيل التنبيه وجهين **الاول** ان هذا الافعال واقعة بحسب
 قصودنا ودواعينا ومنفعة بحسب كراهتنا وصوارفنا ولا
 معنى للفاعل الا من وقع الفعل منه بحسب قصد وداعية وانفعي
 بحسب كراهته وصارفة **الثاني** انه قد تقدم حكم العقل ضرورة
 بحسب المدح على الاحسان وحسن الذم على الاساءة وذلك
 منوقف على كون المحسن المستفي فاعلم فلو لم يكن العلم بفاعليتها
 ضروريا لزم ضرور الفرع مع عدم ضرورية الاصل وهذا محال
قال وان اسند لنا عليه فلنا ان وجد شي من الغياج في
 العالم فالعبد موجد وافعاله والمزوم ثابت باعتراف الخصم
 فكذلك لازم بيان الملازمة اثباتنا ان القبيح محال على الواجب
 فهو فاعله غير واذ كان فاعل القبيح غير فكذلك الحسن انما تعلم
 بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن فان الذي كذب هو
 الذي صدق **اقول** واختلف اهل العدل في العلم باستناد

افعالنا البناهل هو ضروري وكسبي قال ابو الحسن بالاقول وبانه
 المشايخ بالثاني والخالف حمله الله اخذوا مذهب ابو الحسن قال
 وان فلنا بمذهب المشايخ فلنا اسند لا على المطلوب ان وجد
 الشئ من المشايخ الى اخره وهو ظاهر قال والذي اتبعه ابو الحسن
 الاشعري وسماه كسبا واسند وجود الفعل وعدمه اليه نعم ولم
 يجعل للعبد شيئا من التاثير غير معقول **اقول** لما اورد المعزلة
 على الاشاعرة ابرادان والزمواهم الزامات وينولهم التصرف
 الضرورية بين ما يراد له الانسان من الافعال وبين ما يجده من
 الجمادات حتى قال ابو الهذيل عن بشر لم يسي حمار لعقل من بشر
 لا نك اذا انت به الجدول صغيرة ظفيرة واذا انت به الى
 جدول كبير لم يظفر لا تفرق بين ما يقدر على ظفرو وبين ما
 لا يقدر وبشر لم يفرق بين مقدوره وغير مقدوره وحصل لهم
 التبهنة في اسناد الفعل الى الله نعم لا العبد او الموالي جمع بينهما
 فقالوا الافعال واقعة بقدره الله نعم وكسب لعبد ثم اختلفوا في
 تفسير ذلك لكسب فقال ابو الحسن الاشعري وهو الذي ينسب
 اليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا اتمم العزم واختار الطاعة
 او المعصية خلق الله فيه الطاعة او المعصية عقيب عزمه وقال
 القاضي ان ذات الفعل من الله ومن العبد فدره مؤثرة في صفاته
 من كونه طاعة او معصية قال الامام منهم ان العبد اذا استقل

بادخال الشيء في الوجود بطلنا قلنا ان العبد لا يؤثر وان لم تستقل
 فلا يكون كاسباً ويكون لكل بقدره الله نعم وقال البضاوي
 منهم ايضاً انه مشكل لان نصيب العزم ايضاً فعل يكون هو ايضاً واف
 بقدره الله نعم فلا يكون للعبد فيه مدخل ويعود المحذور و
 بالجملة القول بالكسب هذا بان قال شبهه وجواباً لـ
 المجبر ان كانت القدرة والارادة من الله نعم وبغيرها يمنع
 الفعل ومعهما يجب الفعل من الله نعم والملزوم ظاهر الشبوت
 فكذلك الارادة والجواب اثر لا يلزم من كون الله الفعل من الله ان
 يكون الفعل منه غايته ما في الباب انه يتجمل منه الايجاب واما مجر
 فلا ودفع الايجاب بان يقول كون الله الفعل من الله مسلم الا ان
 فعل العبد تابع للداعية فيكون باختياره لا بالارادة لا يريد بالاختيار
 الا هذا القدر وبعد ظهور كون فعله تابعاً للداعية ان سموا ايجاباً
 لكون الاثر من الله كان منازعة في التسمية ولا مضاً بغيرها
 ولو قالوا ان الله خلق العبد ولولم يخلقهم لما كانت الافعال
 ولما خلفهم كانت فيكون هو نعم فاعلا لها كان مثل قولهم
 واسهل لكن لا يخفى على العاقل ما فيه **قول** لما فرغ من الاحتجاج
 على المذهب المحي اشار الى شبهته الخالف وقد ذكر منها شبهتين
 الاولى نفرها ان كل ما كانت له الفعل من الله كان الفعل معها
 من لكن الملزوم حق فلازم مثله انا بيان الملازمة انا بيان

حقيقة الملزوم فلان المراد بالآلة هو يؤثر الفاعل بواسطة منفعله
 القريب منه كالقدوم بالنسبة الى البحار فان اثر التجارة في الخشب
 وهو يفرق اتصاله اتماً يصل الى الخشب بواسطة القدوم وكما
 يقول هناك فعل الانسان اتماً يقطع بواسطة قدرته وارادته
 لاستحالة صدور الفعل الاختياري بدونها ولا شك في كونها
 من فعل الله نعم واما بيان الملازمة فان الفعل بدون الله محال
 فيكون علته له وعلته العلة علته والجواب اما تفصيلاً فلا تـ
 من كون الله الفعل من الله ان يكون الفعل منه والا لكان الحداد
 فاعل السيف هو الفاعل للو في يد المالك ففهمج واللازم
 كالملزوم في البطالان وهو ظاهر سينا لكن ذلك توهم للايجاب
 لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة الى القدرة فهو متنا
 لكون العبد فاعلاً بالاختيار جواز الفعل وعدمه نظر الى القد
 المستقلة والوفوع تابع للداعية والفصد فهو مسبب بها والا
 يجاب بحقيقة غير مسبب بها كالتأثير في احوالها والماء في تبريد
 فان سموا ذلك الوفوع تبعاً للداعية والفصد ايجاباً فهو مصطلح
 لا مضاً بغيره واما اجمالاً فلان دليلكم اوضح بجميع مقدماته
 لكان الفاعل ان يقول كلما كان فعل العبد موفوقاً على وجوده
 وجوده من فعل الله هو ففعل العبد من فعل الله وكان اسهل
 من قولهم واهين لكن ذلك باطل قطعاً لا ناعني بكون العبد فاعلاً

أي بناشرا فربا لا تجميع ما يتوقف على خلقه يكون منه وهو **قَالَ**
 شبهة أخرى وجوابها لو انهم علمت بخلق الفعل العبد
 فيكون تركه مستغنا اذ لو فرض تركه لم يكن علمه بخلق الفعل
 محال فالملزوم مثله واذا كان تركه مستغنا كان العبد محبوسا فلنا
 هذا ايضا بوجه الايجاب انا الجبر فلا يلزم من مثله في فعل الباري علم
 وكل ما اجابوا به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا
 طابق للمعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان مؤثرا في المعلوم كان
 المعلوم تابعا له فيدور واذ لم يكن مؤثرا لم يلزم الايجاب **فَوَلَّك**
 هذه الشبهة الثانية لهم وهي قوى ما لم من الشبهة وتفسيرها
 ان الافعال المنسوبة الى العبد واجبة الوقوع ولا شيء من واجب
 الوقوع بمقدور فلا شيء مما هو منسوب الى العبد بمقدور انا الصغر
 فلا تامة معلومة لله ان تقدم من علمه بكل ما صح ان يكون معلوما وكل
 معلوم له نعم يمنع خلافه والا لزم انقلاب علمه بخلق جهلا وانقلاب
 علمه جهلا صح فكل معلوم له واجب الوقوع وهو المطلوب انا الكبرى
 فلما تقدم من ان متعلق القدرة هو الامكان لا الوجود المستلغ
 فيصدق النسخة وهو المطلوب والجواب من وجوب **الاول**
 بالمتنع من صحة الكبرى علم بل الوجوب لثبته للقدرة هو الوجوب
 الذي لا الغيري والوجوب هنا غير نظري لعلو العلم به فلا ينافي
 امكانه الذي الذي هو متعلق القدرة على انا نقول غايته في البيا

ان ذلك موهم للايجاب نظر الا وجوب وقوع المعلوم انا النسخ الذي
 هو عبارة عن خلق الفعل في العبد فلا ينفك دليلكم ثم انا نقول
 الايجاب المذكور غير مناف للاخبار الذي هو تبعه الفعل
 الداعية المنضممة الى القدرة **الثاني** ان ما ذكرتموه منقوص
 اجمالا بفعل الله نعم فانه معلوم وكل معلوم له واجب في شيء
 من الوجوب المنسحب بمقدور له نعم فلا شيء من الفعل المنسوب
 اليه نعم بمقدور فيلزم سلب القدرة عنه بطا بالاجماع والدليل
 فكل ما اجابوا به فهو جوابنا **الثالث** انا تمنع ناسخ العلم في الفعل
 الوجوب لان العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع بمؤثر وهو
 المطلوب انا ان العلم تابع للمعلوم ومثاله ومطابق في تبعه
 بهذا المعنى ظاهرة واما ان لا شيء من التابع بمؤثر فلان التابع
 متأخر فلو كان مؤثرا لكان متقدما فيكون متقدما مانعرا معا
 وهو محال **قَالَ** هذا ينافي ان العبد اذا ثبت ان للعبد فضلا فكل
 فعل يستحق العبد به مدحا او ذما ويجوز ان يقال له لم فعلت فهو
 فعلة وما عداه فهو فعله نعم **فَوَلَّك** لما ثبت ان للعبد فعلا
 والله فعل ايضا اذ ان يفرق بينهما باعطاء فاعله يستحقها
 من يربها لفرق فقال كلما يستحق العبد عليه مدحا كالعبادة
 او ذما كالعصية او يقال له لم فعلت كجوارحه واسفاره فهو فعله
 وما لا يكون كل كحسن صورته وثقل جسمه وخلق السموات

وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله بل فعل الله سبحانه قال
 اصل اذا ثبت ان فعل البارئ نفع لداعيه والداعي هو العلم
 بمصلحة الفعل او الترك فاعاله نفع لم يحصل عن مصالح اى انه انما
 بفعل الغرض واذا ثبت انه كامل لذاته ومستغن عن الكل فتلك
 المصالح لم تعد اليه بل العبيد واذا ثبت ان افعاله لمصالح
 عبيد ثبت بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم
 لم يصد عنه **اقول** في هذا الاصل فوايد **الاول** انه فعل الله
 ثم نفع لداعيه وهذا تقدم بيانه وهو معنى كونه مختار **الثاني**
 انه نفع بفعل لغرض بمعنى انه يسوق افعاله الى كمالها والغرض نسبتها
 الى كمالها وذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته وانما بمعنى انه يفعل
 بمصالح يرجع الى غيره والدليل على ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة
 الفعل او الترك الباعث على ايجاده واذا كان كذلك فاعاله نفع
 لم يحصل من الحكم والمصالح لان ذلك لازم من كونه فاعلا مختارا
 وذلك ثابت له بالبرهان ولازم اللازم لازم فاعاله يلزم
 المصالح والحكم وتلك المصالح والحكم مرادنا بالاعراض ففعله نفع
 لا يحصل من غير هذه المصالح انما هي المصلحة والمغترلة خلافا
 للاشعار فانهم حكموا بسلب لغرض عن افعاله نفع وذلك باطل
 بانفاق الفقهاء والحكام انا الفقهاء فلا نهم يذكر ولا احكام
 الشرعية عللا واعراضا مناسبتها لكون الفضا للاختيار

عن الفعل ونحوه التكميل لخصيصنا للفعل الى غير ذلك من الاعراض
 وانما الحكماء فانهم قالوا حادث لا بد من علل اربع الفاعل والمادة
 والصورة والغاية هي الغرض ثم الذي يدل على اطلاق فاعله ايضا
 ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث فيج الاستحفا والذم
 عليه والبارئ سبحانه منزوع عن الفبيج كما تقدم وايضا لا لئ
 الفزان كقوله الخسبة انا خلقناكم عبثا وقوله وما خلقنا السما
 والارض وما بينهما باطلا وما خلقنا الجن والانس الا لعبث
الثالث انما ثبت كونه نفع كمالا مطم مستغنيا عنه ذاته وصفاته
 استحالة عود الغرض اليه والا لكان فاضا مستكلا بذاته الغرض
 بل الغرض انا كالبنة الفعل كالفناء او كونه عابدا العبيد اليه نفع
الرابع لما ثبت ان افعاله نفع لمصالح عبيد لازم ذلك بطريق
 عكس النقيض ان كل ما ليس فيه مصلحة لعبيد فليس ضاررا ومنه
 بل من غير ذلك ينص في حديثنا حقيقة ارادته نفع لافعال نفسه
 وانما ارادته لافعال عبيد فهو امرهم بها والامر بالفبيج ينقص
 الفساد فلا يامر به ويثبت انه لا يفعل الفبيج ولا يرضى به لان
 الرضاء به فيج كفعله **اقول** ذهب المحققون الى ان ارادته نفع
 هي علمه باشتغال الفعل على المصلحة فان كان من افعال نفسه فعله
 والا امره فلا امر عندهم ملزوم الارادة ومشروط بها وان
 ابو القاسم البلخي ارادته لفعل نفسه كما تقدم ولفعل غيره امره

فلا مر عند ارادة اذا فتر بعد افهاما مسئلتان الاولى اتر لا يا
 بالبيع لان الامر انما ينقل الارادة او مشروطا وعلى التقديرين
 ارادة البيع عليه ثم محال اما اول فلان البيع لا مصلحة فيه
 فلا يتعلق به الارادة واما ثانيا فلان الامر بالبيع وادائه
 مشتمل على فسادها فانه من دفع البيع او مشار فيه وقد
 تقدم نفى الفاسد عنه ثم **الثاني** اتر نعم لا يرضى بالبيع وهو اتفاق
 هنا ومن الاشاعة فان الرضاء بالبيع فيج كفعلة لان العقل
 كما يذون فاعله يذون الراضي به ولفظه نعم ولا يرضى لعباده
 الكفر واعلم ان الاشاعة وان وافقوا في عدم الرضاء بالبيع
 فقد خالفوا في عدم ارادته فان عندهم مراد لكونه كائنا والله
 سبحانه يزيد في الكائنات عندهم لانه فاعل لكلها فهو مبدعها
 وذلك لانهم جعلوا الرضاء امر غير ارادة وضرورة العقل في
 المغايرة وتحقق ذلك في المطولات قال تفسير فاوردانه ثم خالف
 المحمدي والشراريد بالشر لا بل انهم الطباع وان كان مشتملا على
اقول لما فترانه نعم لا يفعل البيع ولا يريد استشعر ورد
 سؤال يفرزانه ورد في النقل الصحيح انه ثم خالف المحمدي والشر وكذا
 في الكتاب قوله ان نصيبهم حسنة نفقوا هذه من عند الله وان
 نصيبهم سبئة نفقوا هذه من عندك فكل من عند الله والشر
 والسبئة فيحان فيكون فاعلا للبيع وهو خلاف ما فترانه وخالف

بان كلا من المحمدي والشر يقال على معنيين الاول براد بالخبر فان كان
 ملائم للطباع كالمسئل من المذكرات وبالشر لا بل انهم خالفوا
 المحمدي والعقار رب الموديات فانها تشمل على حكم لا يعلمها
 تفصيلا **الثاني** براد بالخبر براد في الحسن والمصلحة وبالشر ما
 براد في البيع والفساد والمنسوب اليه بالخلاف هو الاول منها وكذا
 براد بالحسنة ما براد في الطاعة وبراد بها ما هو مستطاب لكل حسب
 وسعة الرزق وبالسبئة ما براد في المعصية وبراد بها ما هو مكفر
 كما يجذب وضيق الرزق والمنسوب اليه ثم في الآية هو المعنى الثاني
 منها بديل قوله ثم فاذا اجابهم المحسنة قالوا لنا هذه وان
 نصيبهم سبئة بطير وامسوس ومن معه وقوله وبلونا هم بالحسنة
 والسبئات لعلمهم يرجعون وانما حملنا ما ورد في النقل على
 ما قلناه جمعا بين الدليل العقلي والنقلي الصحيح مع عدم المانع
 من ذلك قال نصير تكليف الباري نعم امر عبده بما فيه
 مصلحة لهم ونهيهم عما فيه مفسدهم وذلك لا ينافي الحكمة وان
 كان مشقة فلا يكون فيهما والغرض من التكليف مثال العبد
 ما كلف به فلا يكون ما لا يطاف حسنا **اقول** لما فترانه من يفرزانه
 العدل شرع في فروعهم وقد ذكر في عين الاول التكليف في
 مسائل الاول التكليف لغرض ما حوذه من الكلفة وهي الشقة
 واصطلاحا عرفه المصنف بانه امر عبده بما فيه مصلحة لهم ونهيهم عما

فيه مفسداتهم وهو ايجاد ما عرف به الاستعمال الجنب القريب فيه
وهو الامر النهي وقوله بما فيه مصلحة لهم يشتمل الواجب التدب
لعلو الامر بهما اذا امر عند الأكثر للفرد المشترك بينهما وفي
وفيهم تخاف مفسداتهم يشتمل المحرم والمكروه فان المكروه مشتمل
على مفسدته وان كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة الفهم والشد
كان المكروه اخلالا في ما فيه مصلحة باعتبار ثبوته ويكون النهي
مختصا بالفيح وما كان المباح ليس من التكليف عند المحققين لم
يغرض له بدخول التعريف لانه اشتمل على مصلحة او مفسدة
لكن انما راجع الفعل او راجع الترك فلم يكن ح مباحا ممتساوي
الطرفين هذا خلف كالتكليف موافق للحكمة غير مناف لها
وان كان مشتملا على شفعة وبيان ذلك يظهر من تقريرنا
فما سبق انه يفعل لغيره ومصلحة تعود الى العبد فان علم ان
مصلحته انما يحصل بامثال الاوامر وان مفسداتهم لا يمتنع
الا بالانتهاء عن نواهيهم وجب حكمة امرهم وفيهم لم يحصل الغرض
من خلافهم وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق الثواب للذم
المشتمل على التعظيم والاجلال والخلد من من العقاب المشتمل على
الاستحقاق والاهانة ان قلت ذلك الغرض وتلك المصلحة
الابتداء بها من غير توسط التكليف ممكن فلا فائدة في توسطه
قلت يمنع امكان الابتداء بذلك في الحكمة لان التعظيم اللازم

للتواضع

للتواضع لغير مستحق فيجب ولو فرض جواز ذلك لغضلا ولا استحقاقا
مرتبة هذا مع ان التكليف مشتملا على مصالح اخر غير ذلك **الاول**
رباضة النفس بامثال الاوامر والنواهي عنك عن ارسال عنان
الفق الشهوانية والغضب في ميدان مقتضياتها فبذلك الفهم
العقلية صفاتها عن المناقب والكدر وان فحصل على اخلاق
حميدة **الثاني** ان امثال الاوامر والنواهي تبعث النفس وتعودها
وتفريها على النظر في الامور الالهية والمقاصد العالوية والنظر في
احوال الدواب الشريفة والتفكير في ملكوت السموات والارض وحال
مبدعها وموجداتها وكيفية فضاء الموجودات عنده فحصل النفس
على مرتبة لا يوصف وعلم لا يشرف **الثالث** ان امثال الاوامر
والنواهي مما ينظم به نظام النوع الانسان المقضي ذلك للعدل المفهم
محموة ذلك النوع وسنسمع هذه فضيل بيان فربما انشاء الله نعم
الرابع ان التكليف لازم في الحكمة والالزام الغرض بالفيح وهو في
بيان الملازمة ان خلق العبد مجبور على الميل الى الفيح والتفوق
عن الحسن مع عدم راجله اغراء ظاهر بالفيح وغالف لا شعري
ذلك بناء على اصلاح الفاسد وقد تقدم بطلان الخامسة انه
لما كان الغرض من التكليف امثال العبد لما كلف وجب كون
التكليف به على حال يمكن بها الامثال والالزام الغرض فيكون
التكليف ح فيح او تلك الحال ان يكون ممكن الوقوع فيدخل

في ذلك ان يكون مفقودا مطلقا والامكان يمنع الوقوع وان لا يشترط
على مفسده لان تلك المفسده تقتضي المنع منها وما يشترط عليها
فلا يكون ممكن الوقوع عقلا وشرعا وان يكون المكلف قادرا على
فعله عالميا بما كلف ومتمكنا من العلم وان توفف على ان يكون
ممكنه واما الشرائط العائدة الى الرب لمكلف فهي علمه بصفاة الفعل
وقدرها بسبقه عليه من الجزاء وقدرته على ايضا لو انتفاء فعل
القيح عنه والا لكان حصول الغرض من التكليف غير متيقن في كل
اصل اذا علم البارئ ان العبد لا يمشي للتكليف الا بفعل حسن
يفعله وجب صدوره عنه لئلا ينفذ غرضه ومثل ذلك يسمى
لطفه فيكون اللطف واجبا **اقول** لما فرغ من الفرع الاول شرع
في الفرع الثاني وهو اللطف وعرف المتكلم بان خبره عن فعله في
الفعل الطاعة وترك المعصية وليس حظ المتكلم يخرج القدر
فان الفعل بدونهما يمنع مع ان وجودها مقربا به وقولنا فلا
يبلغ الاجزاء لان النظر في احدى الاجزاء كان منافيا للتكليف
فلا يجوز جامعته اذ انقرض هذا فاعلم ان المعصية والا ما يتبر
انفقوا على وجوب اللطف على الله خلافا للاشاعرة والدليل على
حقبة المذهب الاول انه لو لم يجب لزوم نفذ الغرض لكن نفذ سفر
منع على المحكم فيكون اللطف واجبا وهو المطلوب واشارة المصنف
الى بيان الملازمة بان البارئ اذا علم ان العبد لا يمشي للتكليف

الا عند فعل حسن يفعله بهم مع تعلق ارادته بوقوع الطاعة منهم
وانتفاء المعصية عنهم فلو لم يفعل ذلك لفعل لكان نافضا لغرضه
ونظير ذلك في الشاهد ان انسانا اذا تعلق غرضه بحصول شخص ولم يند
وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من الارسل والبشاشة والناطف
ثم انه لم يفعل ذلك فانه يكون نافضا لغرضه وقد علم من هذا التبر
ان الفعل بدون اللطف ممكن واما الغرض في عين المكلف على انشا
الامر ثم اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه كما في راء وقد
يكون من فعل المكلف فيجب عليه نعم اشارة به واجبا به به عليه وقد
يكون من فعل غيره فيجب عليه نعم الاجاب على ذلك الغير والتعويض
لان التكليف لصحة الغير بدون العوض منه فيجب في كل وجه الله الفصل
الثالث في التوبة والامانة اصل اذا كان الغرض من خلق العبد لهم
فنتبهم على صوابهم ومفاسدهم كما لا يستقل عقولهم بذكره
لطف واجب ايقنا ان امكن بسبب كثرة خواصهم والامانة والاختلاف
دواعيهم وازادتهم ووقوع الشر والفساد في اثناء ملاقاتهم معا
ملاقاتهم فنتبهم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانظروا
امور معاشهم التي تسحق شريعتها لطف واجب لما كان البارئ حيا
غير قابل للاشارة المحسنة فنتبهم بغير واسطة خلقوا مثلهم
غير ممكن فبعث الرسل واجبة **اقول** التوبة لغرض اقامن الانبياء
وهو الاخبار او من التوبة وهو العلو واصطلاحها راسه عامته

لشخص انشاء من الله بمجران ربانية وعلوم الهية مستغن
فيها عن واسطة بشر لاختلاف وجوها فقال اصحابنا الامامية
والمعتزلة بذلك وخالف الاشاعرة فيه واسند المصنف رحمه الله
بوجوب **الاول** لما ثبت ان افعاله ثم معللة بالاعراض وان
الاعراض عائدة الى العبد وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم ودفع
مفسادهم وذلك قايمة معاشهم او معادهم ثم تلك المصالح
والمفاسد فثمان احدهما ما يستغل عقولهم كوجود الصانع
وصفاته وحكمته وحسن بعض الاشياء وقبح بعض وهذا قد يتغير
فيه في التنبيه بخوار الغفلة واسيلة الشهوة والغضب سلطان
الموى فيغير العقل في الملبس ليدبنة فلا يحصل لهم وثابتهما
ما لا يستغل كثير من المصالح المعاش والغذيرة والادوية وكما
لعبادته وكيفية انما وهذا مما يتغير ضرورة الى التنبيه عليه و
التنبيه كالا فممن يطف لهم وكل لطف واجب **الثاني** انه لما
كان الانسان بحيث لا يستغل وحده بحصيل ممان معاشه
بل يتغير في المشاركة ومعاون في ذلك كان الاجتماع والملاقات
والمعاشرة ضرورية فكانت مسئلة لو فوج معاملته ومعاشرته
بهم انه لما كان اسلطان الغضب الشهوة مسئولان على الا
شخاص ومحبة كل نفس بحسب محبت الغنى وبكره الاغبان يمكن
وفوق الشر والفساد سبب طابك في تلك المعاملة فانقضت

الحكمة

الحكمة وجود مسئلة فائدة فان ثبت رجوع الهنا عند وقوع الشنازع
والاول وقوع الشر والفساد الالهلاك الاشخاص البشرية المستلزم
ذلك ارتفاع النوع المطلوب الحكمة بقاءه ثم ان تلك السنة
المسماة بالشرعية لو فرض نفير بها الى الاشخاص المستلزم الشنازع
المذكور اهتم باختلاف الاراء والاهواء في نفيرها فوجب كونها
صادرة عن الجانب الذي ثم ثلما لم يكن الباري ثم قابلا للاشياء
الحسنة والمواجبة والمخاطبة وجب وجود واسطة بينه وبينهم
له وجه روحاني لينتفي الوحي الالهي ووجه جبري في مخاطبة الاشخاص
البشرية وذلك هو النبي فوجود النبي لطف ضروري في بقاء النوع
فكان واجبا قال اصل امتناع الفبايح والاخلال بالواجبات **وفوق**
عن الرسول على وجه لا يخرجون عن هذا الاختيار لئلا ينزع قول
الخلق عنهم ويتفقون بما جاء به لطف فيكون واجبا ويسمى هذا
الالطف عصمة فالوكل معصومون **اقول** لما فرغ من وجوب
وجود شرع في ذكر صفاته وقد منها وجوب العصمة وقد اختلف
التاسع في ذلك فقال الخوارج يجوز صدور الكفر عنهم واعتقادهم
ان كل ذنب صدر عنهم فهو كفر وجوز واعلمهم بفعل الذنوب
وقال اصحاب الحديث وجهه ولا شعيرة والحشونة يجوز عليهم ما
عد الكفر من المعاصي لا الكذب ههنا اداء الرسالة وقال المعتزلة
والزيدية يجوز الصغار عليهم ثم اختلفوا عند بعضهم

يجوز على سبيل التهور العبد لكن لعلو درجاتهم لا يؤخذون بها
وعند بعضهم يجوز على سبيل القصد لكنها تقع محبطة بكثرة
ثوابهم وعند بعضهم انهم يجوز على سبيل التناول كما ناول
ادم عجل النهي عن النوع بارادة الشخص فجوز غيره من الاشخاص
وانفق هؤلاء كلامهم على اختصاص المنع بزمان النبوة لا قبلها وفي
اصحابنا الامامية انهم معصون من اول الامر الى اخره من الذنوب
كلها صغير وكبير وعدا وسهوا وهو نحو كلام المصنف على
مسئله في الاول في معنى العصمة وهو انها لطف بمنع مع رفوع
القبائح والاخلال بالواجبات لا على الجهة المجبر بل مع بقاء الا
خيار فاللطف جبر وفولنا بمنع المح فصل يخرج به في الاطاع
فانه مع نفيها يجوز معها مخالفة بخلاف العصمة وفولنا لا على
المجبر ليس من تمام الحد بل هو رد على من حكم بان المعصية تقدر
على المعصية وهو قول في المحرر الاشعري وبعضهم قالوا ان لا
يمكن المعصية بخاصة نفسانية او بدنية تقتضي امتناع المعصية
منه والنحو خلاف ذلك اذ لو كان مسلوبا لاختار لزمن لا يتغير
مدحا ولا ثوابا ولا لازم كالمزوم في البطالان والملازمة ظاهر
الدليل على عصمة الرسل ان حصولها لطف وشرط حصول
اتباعهم واللطف الذي هو شرط في الواجب في اجب لعصمة واجبة
اما الصغرى فلا تتر على تقدير عدم العصمة تنفرد القلوب العقول

عن الرسل

عن الرسل وحصل الاستنكاف عن اتباعهم واتباعهم يحصل وثوق
بانتشارهم عن الله تعالى يجوز الكذب فلم يحصل الاتفااق ولم يجر
يكون الامر بخلاف ذلك فتكون العصمة لطفًا وذلك هو المطلوب
واما الكبرى فلا تتر لولا يجب ما يوقف عليه الواجب لزوم خروج
الواجب عن كونه واجبا وهو باطل **قال** مقدّم كل متجو من جبرته
لا تقام له بنابذ ما يخرج العادة خال عن المعارضة مفرد بالتكليف
موافق لدعواه لم يكن لم يجرى في التصديق ويقتضي ذلك معجزة
وظهور معجزات الرسل واجب **اقول** لو قدم هذا البحث على
ما قبله لكان اوله لانه شرط في اصل النبوة والعصمة شرط في الاتباع
اتباع وهو في المرتبة الثانية وفيه نظر لان المراد بالعكس لان العصمة
وصف ذاته في الشيء يجب بحقيقة يجوز بعينه فتكون حصول
اتباعه الذي يحصل بخلق المعجزة بعد ويمكن ان يقال ان وجوب المعجزة
شرط متفق على وجوبه بخلاف العصمة وبالمحنة لا مساحرة في تقديم
اتها كما كان مع اتفاقهما في الشريعة اذ انظر هذا فاعلم ان كلام
المصنف فانه بين الاول تعريف المعجزة وهو امر خارج للعادة
خال عن المعارضة مفرد بالتكليف موافق لدعوى الله به واتما
فلنا امر ولم نقل فعل ليعم الاثبات والتفريق لاثبات كجمل العصمة
والتفريق كسلب القدرة فمنها فورد **الاول** في العادة فانه لم يكن
خارجا كطالع الشمس المشرق لم يدل على الصدق وخوف للعادة

قد يكون للعادة قد يكون في جنسه كما قلنا وقد يكون في صفته
كقصصنا من القرآن **الثاني** خلوة عن المعارضه فان لم يخل عن المعارضه
بل كان قد ورد لم يدل على التصديق كالمسح والشعيرة **الثالث** انما
بالخدي اي طلب المعارضه لخرج عن كرامات الاول والاخر من
الذي يفعل الله نعم للذلة على قريب مجيئني وكذا ما يفعل كذبيا
كقصص النمرود مع ابراهيم فانما جعل الله بردا وسلاما لما اشتهى فارا
فأخفت نصف فيه الاعين **الرابع** مطابقة للدعوى فان لم
يطابق لم يدل ايضا كقصص مسيلمة ادعا صل الله عليه واله لا دعوى
فرد الله عنه فقال انا ادعوا له فدعا فذهب عنه لمجوده **الخامس**
انما يجب خلق المعجزة على يد النبي ص لا من اثنائها واذا اثنائها من الانسان في
صلاحيته النبوة لم يكن الدال على تعييب النبي الا المعجزة فيكون خلفه
واجبا وهو المطلوب **قال** صل محمد رسول الله لا تدعى النبوة ولا
المعجزة اما الدعوى فمعلوم بالنواثر واما المعجزة فكثيرة واطهرها الظن
لانتم صم تخدي به العرب وعجز واعين معارضته مع نوفره واعينهم
وفرط فصاحتهم والآن لم يقدرا احد من الفضلاء على تركيب
كلان على منواله فيكون معجزة فيكون محمد صلى الله عليه واله نبيا
حقا **اهل** سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب نداء النبوة
وظهر المعجزة على يد وكل من كان كك فهو صادق في دعواه ولصق
وجه الله لم يورد الكبري ما بظهرها او كلفها معلومة من البحث السابق

اما الصغر فقد اشتمل على دعويين الاولى دعوى النبوة وهو معلوم
بالنواثر المفيد للعلم ضرورة **الثاني** انه ظهر المعجزة على يد فهو كشيء
كالشفاء والفسر ونبوع الما من بين اصابعه واطعام الخلق الكثيرين
الزاد القليل والاختيار بالغيب كلهم المحجوز انهم انما غفروا ذلك
واظهرها القرآن العزيز الباطن فانه معجزة لا تدعى به العرب وعجزوا
عن معارضته اما تخدي اي طلب الاثبات بمثله فلا تدعى به ما امر به
في قوله فانوا بسورة من مثله فانوا بعشر سور من مثله مفترين انما
خبر ذلك واما عجزهم فلا تدعى به ما امر به بانوا ذلك فخيرهم بين الاثبات
بمثل القرآن او منا جاز الفثال فاختاروا الفثال الذي هو اشق من
الاثبات بمثله مع ان الاثبات بمثله كان اسهل عليهم لانهم اهل الكلام
والفصاحة المفردة فقد ولهم من الاشق من افادة الاسهل دليل ظاهر
على عجزهم اذا العاقل لا يختار ذلك في حال قدرته واختياره هذا مع
انه لا الآن لم يقدرا احد من الفضلاء والبلغاء على تركيب كلامات
على منواله وعلى ما يقاربه فيكون معجزة وذلك هو المطلوب فايد
اختلافوا في علة اعجاز القرآن قبل التصرف بمعنى انه نعم سليل في
العرب ودواعيهم عن الاثبات بمثله وقبل انه اسلوب خاص غير
معروف وقبل فصاحتهم بالاعتراف وقبل الاشتمال على الفصاحة والبلاغة
والعلوم الشريفة وهو الحق ومحقق ذلك في المطولات واما الكبري
فلو جهين الاول المعجزة لما كان من فعل الله نعم لغرض التصديق ولولم

يدل على صدق من ظهر على يد الاستدلال ذلك كذبه فكان الظاهر
 قصد بهذا الكاذب فيج عفا لحال على الحكم ثم الثاني اننا علم
 ضرورته ان شخصنا الوحي من يدي ملك وقال ان رسول هذا
 الملك اليكم ودليل صدق في دعوى رسالتي ان الملك ينزل على
 سرير او يضع عمامته ثم ان الملك فعل ذلك عقيب كلام ذلك
 الشخص في الخطاب بن عند ذلك اضطرب في قصد بقوله ك
 النبي لما ادعى النبوة وان الله يظهر على يد كذا فظهر كما قال فان
 الضرورة تلجنا ان قصد بقوله دعواه قال هذا انه اذا كان محمد
 نبيا يجب ان يكون معصوما فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب
 قصد بقوله وان نفل عنه شيء مما عارضه لم يجز انكار بل يتوقف فيه
 الى ان يظهر سره فشرعيه التي هي ناسخة للشرع باقية بقاء الدنيا
 يجب الانقياد لها والامثال الاحكامها **اقول** في هذه الهداية فوائد
 الاول لما ثبت نبوت سيدنا محمد بن عبد الله وجبت عصمته وكل
 من ثبت عصمته استحالة الكذب عليه فكيف يكون هو ملك وانما
 استحالة الكذب عليه يجب قصد بقوله كل ما اخبر به عن الله تعالى
 من الاحكام الشرعية والاخبار عن القرون الماضية وعن احوال
 الالهية يوم القيمة وغير ذلك الثاني ان ما ورد عنه من الله عليه
 انما ان يكون موافق للعقل او مخالفا فلا ولا يجب قصد بقوله
 العقل والنقل ثم هذا الموافق فيه ان احدهما حكم العقل بوجوبه

وثانيهما

وثانيهما حكم العقل بحواز فنية التقى والاثبات بحيث لم يحكم
 بامتناعه وعلى كل تقدير يجب قصد بقوله كذا والثاني هو
 المخالف للعقل فنقول اننا عارض العقل والنقل فلا يجوز العبدان
 والا لا نرفع التقيضان ولا العبد بالنقل والطرح العقل والا لا
 اطرح النقل ايضا لان العقل اصل للنقل منه لانه منه الى قول الرسول
 الثابت صدق بالعقل فيكون اصلا فلم يبق الا العكس وهو العمل
 بالعقل واما النقل فلا يطرح بل العمل في ذلك مذهبنا احكامنا
 ان يتوقف فيه الا ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله وثانيهما ان يقال
 فاولا لا ينكر العقل كقوله يد الله فوق ايديهم فان العقل يمنع ظنا
 البطلان مناع الحاشية عليه والغرض ان النقل صحيح فكلنا البطلان
 القدرة وذلك لا ينكر العقل الثالث ان شرعية نبينا صلى الله
 فاسم جميع ما يقدمها من الشرايع والنسخ هو رفع حكم شرعي بدليل
 اخر شرعي من اخي منه على وجهه لولا الثاني لبقى الاول وذلك جائز
 عقلا لان الاحكام شرعية لمصلحة العبيد والمصلحة فلا يتغير الحكم
 التابع لها كالمريض الذي يتغير معالجته بحسب تغير الامراض المفقود
 عليه وواقع نقل فان الشرايع تشمل على احكام كثيرة فيها نسخ
 ومنسوخ هذا وقد جاء في التوراة احكام كثيرة دخلها النسخ بطول
 الكلام بذكرها فقل قول اليهود لعنهم بعدم جوازهم ومع ذلك
 كله لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله ولا شك ان ذلك يستلزم

جميع ما تقدم منها فيكون كل وهو المطلوب الرابع ان شرعية نبينا
 صم باقية ببقاء الدنيا لا بظهور النسخ الاجلها بشرعية غيرها
 كقولهم نعم وخاتم النبيين وقولهم لا نبي بعدى والجماع المسلمين
 على ذلك انما هو مقتضى نفي ما دل عليه شرعية بقوله نعم فلا
 وربك لا يؤمنون حتى يحكموا فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في
 انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وذلك عام بالنسبة
 الى كل الاشخاص الانسانية لقوله نعم وما ارسلناك الا كافة
 للناس بشيرا ونذيرا قال صلى الله عليه وسلم في فروع الشر والفساد و
 ان كتاب المعاصي من الخلق وجب في الحكمة وجود رئيس في هراير
 بالمعروف ناه عن المنكر مبين لما اخفى على الامة من غوامض الشرع
 منفذ الاحكام ليكونوا الى الصلاح افرج من الفساد بعد ويا منو
 من وفوع الفتن فكان وجوده لطفه وقد ثبت ان اللطف واجب
 عليه نعم وهذا اللطف بقى امانة فيكون الامانة واجبة **اقول**
 لما فرغ من بحث النبوة شرعية في الامانة ولما كان التصديق بالشي
 مسبوقا بنص وجب تعريف الامانة ولا ثم النظر في احكامها
 فنقول الامانة رياسة عامة في امور الدين والدنيا الشخص انسانا على
 وجه البيع والخلافة والرياسة جنس قريب لها ويعبدها بالعموم
 فصل يخرج به رياسة القضاء الولاية في بلد خاص وحال خاص فقلنا
 في امور الدين خرج رياسة ملك عمت الدنيا خاصة فقلنا

الدنيا خرج رياسة العلماء وقلنا الشخص انسانا النبوة فيه للوحدة
 فبقية اشارة الى وجوب هذا الامام في كل عصر وانما شخص مهمود
 لا اى شخص كان وقلنا على وجه البيع والخلافة ليجز النبوة فانما ايقم
 رياسة عامة على الوجه المذكور فلا بد من فصل يخرجها اذا انفرد هذا
 فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب الامانة فانكر بعض
 الخوارج وقال بوجود اكثر الناس ثم اختلفوا لثلاث وجوه
 في انه هل هو عقل او سمع فقالوا لا شاعره واكثر المعتزلة بالثاني
 وقال ابو محمد بن بصري والكعب والجاحظ واصحابنا بالاول لكن
 اصحابنا قالوا على الله اى يحجب حكمه نصب يبرر دفع الضر والدليل
 على هذا هو اصحابنا ان نصب الامام لطف للمكلفين والالطف واجب
 على الله فثبت ان ما واجب عليه ايا الكبري فقد سقط ما الصغرى
 فلو جهل الاول انما استولى سلطان الشهوة والغضب على المكلفين
 ومجبه كل منهم بجهل مراد وكراهية لغواؤه وميل الطباع الى الظلم
 ونفورها عن الانظلام امكن وفوع الشر والفساد بينهم فثبتوا
 بعضهم على بعض ويضع المخرج والمرج المود بان الهالكهم وقد علم
 كل عاقل نزع الهوى عن قبله علما مخرسا انتم متى كان للانسان رئيس
 فاهرام بالمعروف ناه عن المنكر اخذ على ابدى الخفاء جازم
 الطفاة ارفع ذلك الشر والفساد فلو كان الصلاح افرج من الفساد
 بعد وذلك هو المراد بالالطف كما سفيج وجوده في الحكمة وهو المطلوب

وهنا انما اذا كثرة وجوباتها ذكرناها في كتاب اللوامع من ارادها
فليفعل عليها قال ولما كان علته الخاطئة لا الامام عدم عصمة الخلق
وجبان يكون الامام معصوما والا لم يحصل غرض الحكيم **اقول**
اختلف الناس في وجوب عصمة الامام فقهاء الكل الا صاحبنا الامام
واسند المصنف على الوجوب ان العلة المحضة لنصب الامام هي جواز الخطا
على المكلفين لانه لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب صادقا ذا
فرض الامام جازي الخطاء وجب جوده رئيس الكلام في الثاني
كان كلامه في الاول فيلزم وجود اثمة غير متناهية وهو باطل لزم من
جواز الخطاء على الامام فلا يكون جازي الخطاء وذلك هو المراد بالعصمة
فيكون العصمة والجنة وهو المطلوب قال اصل لما كانت عصمة الامام
غير متويزة الى الحياء الخلق الا الصريح امكن وقوع الفتن والفساد
بسبب كثرة الائمة فيكون الامام واحدا في سائر الاقطار ويستعين
بتوابع فيها **اقول** لاكثر على انه لا يجوز تعدد الائمة خلافا للزيدية
لانهم جوزوا قيام امامهم في عصر واحد فيقعن متباعدن
اذ السجعة الشرايط الامامية والحق خلافه لان وجود الامام نفسه
غير على ادفع الفساد لما يقتضي تعريف اللطف انه لا يبلغ الاجزاء
وح جاز وقوع الفتن والفساد مع وجوده فلو تعدد لزم نقض
الغرض من نصبه فلو اجتمع في زمان واحد امامان فرغب بعض الناس
الى احدهما وبعضهم الى الاخر والغرض ان كلامنا يجوز لغير عقد

نفس

نفسه فقبل مخالفة ويقع الفتن وانهم لو جاز قيام امامهم في زمان
امام واحد لزم الخلل لانهم امنوا بان فلا اولوية لاتباع احدهما
دون الاخر فاما ان يتبعامعا وهو مخالفا لاجواز اختلافهما او يتبع
احدهما فيلزم التبعج بلا مرجع ولا يتبعوا وهو باطل لوجوب التمسك
المستلزم لوجوب تباعدهن قبل اذا كان واحدا فكيف يكون حاله
مع المكلفين بعد الدارعة فلتستعين بتوابع على انقاروا من
وتوابعه قال هذا يترتب ما كانت العصمة امر اختياريا لا يطاع عليه الاعلام
الغيوب لم يكن للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوبا
عليه من قبل الله ثم او من قبل نبي الله او من قبل امام قبله **اقول**
اختلف الناس في تعين الامام بعد ثبوتهم على ان النص من الله
او من النبي وامام طريق الى ذلك فقال اهل السنة يحصل ايقان
بالعصمة والاختيار وقال الزيدية بالقيام والدعوة فعندهم
الشرايط خمسة العلم باحكام الشرع والزهد والتجاعة والقيام
والدعوة ويكون من ولد الحسين واحدا وقال صاحبنا لا يحصل
الا بالنص لا غير وذلك لان العصمة شرط في الامام كالتقدم وهو
امر خفي لا يطالع عليه الاعلام الغيوب وانما قلنا ذلك لان صلاح
الظاهر غير كاف في العصمة بل لابد مع ذلك من صلاح الباطن لان
الرجال في عرضة الزنا والسفعة والنفاق فلو لا النص على العصمة لم
يكن لنا طريق الى معرفتها ثم النص قد يكون من الله وهو قسمان احدهما

قوله وهو اللفظ الدال على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو الجلي أولا
 بل بذاته مع ضم مقدّمه اخرى او مقدمات وهو الخفي وثانيها فعلى هو
 الخلق المجزئ على يد عقيب دعواه وقد مر التوسيم او من امام قبله هو
 قوله وهو ينقسم الى قسمين المذكورين وعلى كذا قال الشاعر اشعار
 ظاهرا بالدلالة على المعنى قال مقدّمه ثابت ان العصر لم يخل من
 معصوم فكل امرئ نفع عليه لامة في عصره لا يخالف العقل كان حيا
 فاجماع الامة قولنا انما ذكر المصنف هذه المسئلة هنا لانه احاد فقد ما
 الدليل الا في واجماع الامة عبارة عن اتفاق العلماء من انهم مجمعون
 على امر من الامور ولم يخالف في كون حجة احاد النظام واستدل
 الجمهور على حجة بقوله لا يجمع متى على خطأ واما احاديثا فلما كان
 الامام واجب الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة وسبيل العلماء في
 فرض اتفاق العلماء كلهم في امي عصر كان فان قوله داخل في قولهم
 فيكون ذلك الاجماع حقا لا سميحة الخطأ على الامام فالدليل حجة
 الاجماع وهو قوله عليه السلام واعلم ان الامر يجمع عليه يجب ان يكون
 مخالفا للعقل فانه لو خالفه لوجب المصير الى الدليل العقلي قال اصل
 لما ثبت وجوب عصمة الامام ولم يثبت لعصمة في غير الامة الا في
 عشرة على محمد والحسن والحسين وعلى ابنه ومحمد بن علي وجعفر بن محمد ومحمّد
 جعفر بن علي وموسى بن محمد بن علي بن محمد والحسن بن علي والخلفاء
 محمد بن الحسن صلوات الله عليهم اجمعين فغير الدليل ان يقول كما يجب

كون الامام معصوما كان هؤلاء هم الامة لكن المقدم خوفنا
 مشبهة اما حقيقة المقدم فقد تقدم الدلالة عليها واما بيان الشبهة
 فلا تلو لا لزوم خروا الاجماع وهو بطا بما تقدم وذلك لان العقل
 فان لان اما مشروط للعصمة فلا عمة هؤلاء او غير مشروط فالامة
 غيرهم فالقول بوجوب العصمة والامة غيرهم لم يقل به احد فيكون
 خارقا بالاجماع فيكون باطلا وهو لم يطوع واعلم ان المصنف رحمه الله
 انصرفت لادلة على هذا الدليل وهنا ادلة اخرى فنشر في بعضها
 قوله ثم يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
 منكم فلما ادما على عصمتهم اولا والثاني بطا ولا لزوم الامر بطا
 جائز الخطاء امرامط وهو فيجب لا يصدر من الحكم فلا ولا هو لم يرد
 وكل من قال بذلك قال انهم هم المعصون ويؤيد حديث جابر لا
 نصارى عن النبي صلى الله عليه وآله عن ابي الحسن عليه السلام هم
 خلفائي يا جابر اقم اخي علي ثم الحسن ثم الحسين وعد شعرة ولد
 الحسين قوله نعم وكونوا مع الصادقين ونفري كما تقدم
 ان كل امام منهم ادعى الامة وظهر المجزئ على يد وكل من كان مكان
 فهو امام والكبرى سبقت في بها في النبوة واما الصغرى فقد
 فوارث الامامة نقل جاز بها نقلت الامامة نواثر
 العقل الجلي على علي بن النبي صلى الله عليه وآله خلفي عليكم وقوله انت
 ولي كل مؤمن بعدى وقوله سلموا عليه باسم المؤمنين ونص

على عم على الحسن والحسين ونص كل واحد من الباقين على من بعده فيكون
 اثمة وهو المظلم نقل الجهمي عن جابر بن شهاب عن النبي صلى الله عليه وآله
 يكون بعدى اثني عشر امير كلهم من فرس و نفل مسرو عن ابن
 مسعود انه قال لما سألته مسائل اهل اهل البيتكم من يكون من
 بعد خليفة قال نعم اثنا عشر عدو فناء بني اسرائيل وكل من قال
 لهذا العهد قال اتهم الاثمة روى سليمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وآله
 امامهم انه قال للحسين هذا اولدي امام اخوانهم ابواثمة ثغرة ناسهم
 قائمهم ورد في النورانية ان الله قال لا يراهم قد جئت
 دعاك في اسماعيل وعظمت جلا جلا وسبيل اثني عشر عظيما
 قوله نعم واولوا الارحام بعضهم اولي ببعض في كتاب الله من
 المؤمنين والمهاجرين وجهل ذلك لانهم اقرب الى النبي صلى الله عليه وآله
 من ادعى الامانة وكل ما كان كذلك كانوا اثمة وهو المظلم اما الصغرى
 فظاهر ان قلت العباس اولاد اقرب فلنا ممنوع او هو اعلم
 من الاب وغيره على ابن عم من الابوين سلمنا لكن خرج بالليل
 المشرك للعصمة والافضلية والحسن انباء رسول الله صلى الله عليه وآله
 وحرم نكاح بناتهم عليهم فيكونوا اقرب واقا الكبرى فلا يتر
 لان اولاد اولوا الارحام اما في كل ما للرجل ان ينصرف فيه وبعضه
 فان كان الاول لزم انتقال ولا يتر رسول الله صلى الله عليه وآله فاضل للعموم
 وان كان الثاني فالبعض اما الولادة او غيرها والثاني باطل للعموم

فيكون هو الولاد لا يتر في بيته قوله النبي صلى الله عليه وآله بالمؤمنين من انفسهم
 وولادة النبي صلى الله عليه وآله هي الولادة المفصولة من الاسناد لا تواتر النقل عن النبي صلى الله عليه وآله
 انه قال فيكم الثقلين كتابي وخير اهل بيتي من نفسي فاحق بردي على المؤمنين
 فامسكهم بما لن تضلوا ان قلت هذا ان الوجهان بجان كل اهل
 البيت فليصح قول الزيد بن بكير قلت ممنوع فان اشترط العصمة يخرج
 من عداهم خصوصا وقد جعل التمسك بهما مانعا من الضلال وذلك
 لانهم الاقربين تحفظ عصمتهم وكل من قال بذلك قال ان المراد الاثمة
 عشر قال فابدى سبب حرمان الخلق عن امام الزمان ليس من الله نعم
 لانه لا يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمة فيكون من وعنه
 وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر والحجة بعد زالة العلّة وكشف
 المحقق لله نعم على الخلق ولا استدعاء في طول عمر مع ثبوت
 امكانه وتوعد في غيره جعل محض اقول لما اعتقدنا صحابنا وجوب
 الامانة في كل زمان وتواتر نقلهم بحصول الامانة في الاثنا عشر واق
 الثاني قد ولد وانه قد شاهد جماعة منهم بفيد قولهم العلم بصين
 ابية على غيبة عم واتهم نقلوا عنه مسائل وفناوى وكان له نواب
 يصدر الامر منهم ثم اتر بعد ذلك غاب استشر وانقطع
 تلك والمشهد لعم توجت هم المخصوص الى الطعن ولا في تلك
 القاعدة الموجبة لوجود الامام في كل وقت بانه غير ظاهر بالانفا
 ولا فاه ولا امر وثانها بعد تسليم تلك القاعدة الموجبة لوجود

الامام في كل وقت بانه غير ظاهر بالانقاف ولا فناء ولا امر وثانيا بعد
 تسليم تلك القاعدة بالسؤال عن علته الغيبية اذ الغيب لا يقع عند
 منقبات عن الحكم نعم وثالثا يمنع بقاء شخص هذه المدة الطويلة وله
 هذه العز خارج عن العادة فاجاب صاحبنا اما عن الاول فبمعنى الحرام
 تلك القاعدة وانما يتم ذلك لولم يفل بوجوده لطف نصير لطف
 اخرا للفظية حاصلة حال ظهوره وغيبته وهما بالنسبة الى
 معتقد نثر شديتان كحال النبي صلى الله عليه وآله في استناره في الغار وحال
 غيبته جماعة من الانبياء عن ~~الصحاح~~ امهم واما عن الثاني فاجاب
 المضم وجما غيبته ليس الله محكمه ولا من الامام لعصمة بل من
 الرجعة لسوا اختيارهم وعدم قبولهم وادعائهم واذا كان كذلك يكون
 الغيب حاصلة مادامت العلة حاصلة وانما يكون المحجة بعد زوال
 المانع من الظهور واجاب غيرهم بان السبب غير معلوم لنا اذ لا يجيب
 علينا معرفة علة خلق كل شيء اذ عرف علة خلق الجنات والنفوس
 وغيرها تفصيلا بل يكفي الاحمال بان المحكم لا يفعل الا بغير
 صحيح وجاز ان يكون ذلك لمصلحة استنار الله بعلمها وفي
 قول المضم وكشف محققه الله ابناء الهدى الجواب فيما اظنه واما
 عن الثالث فانه ممكن والله قادر مختار قد وضع حمل محض ومكابر
 لصريح العقل وخروج عن الملة هذا مع انه قد وجد اصفاء غير
 عليه الخ انا في حق الاشياء فكما لا مري والدجال واما في حق

السعد فكسح عا والخضر قال نبصر لما كان الانبياء والائمة
 يحتاج عليهم الاثمة للتعليم والتاديب فيجب ان يكونوا اعلم و
 اشجع ولما كانوا معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله ولما
 ولما كان الامام من رتبة النبي وجب ان يكون النبي نسبتا في الفضل
 الى الامام كنسبة الامام الى الرجعة **اقول** في هذه النبوة مسائل الاول
 انه يجب كون الانبياء والائمة فضل من كل واحد من الائمة والمراد
 بالافضل ان يكون اجمع مخصا بصالح الحال كما وكيفا وانما قلنا
 بوجود ذلك لان العلة في وجوب رياستهم بفضل الرجعة و
 احتياجهم الى التعليم والتاديب فلو لم يكن الاحتياج اليهم افضل لما
 تحقق معنى حقيقة الاحتياج اليهم لكن الفرض خلاف ذلك فيدخل
 في وجوب كونهم افضل من رعاياهم ان يكونوا اعلم واشجع اكرم
 لا غير ذلك من المخصا بغير ان يجب كونهم افضل اقرب الى الله نعم بمعنى
 انهم اكثر ثوابا ومعنى انهم اكثر حظوة عند بارادة المخلوق ومعنى
 انهم اكثر استحقاقا لمراتب التعظيم والتبجيل وراشك ان هذه
 المعاني كلها لازمة ومعلولة القيام بكال الطاعات واجتناب
 المفحشات الذي هو معنى التقوى لقوله نعم ان اكرمكم عند الله
 اتقاكم اذ عرف هذا فاعلم اننا وجب عصمة الانبياء والائمة
 وجب حصولهم على كمال الطاعات واجتناب كل المفحشات فلا
 جرم كانوا اقرب بالمعاني المذكورة الثالث انه قد تقدم وجب

الثاني

كون الامام افضل من رعيته لما قلناه من الاحتياج اليه ولا نلواه
 لكان اما مساويا فليزم الترجيح بلا مرجح او مفضولا وهو فصح
 عفو لا وشرا لقوله ثم اخبر يهدي الى الحق اخوان يتبع ام من
 لا يهدي لا ان يهدي اذا عرف هذا فالامام لما كان من رعيته
 النبي صلى الله عليه وآله محتاج في التكبير وجب كون النبي افضل منه لما قلناه
 هذا نفير كلام المصنف وليس فيه ضم لمنصب الامام كما يراه لا كما
 ظن بعضهم حتى قال ان عليا عم نفس النبي صلى الله عليه وآله لقوله وانفسنا و
 انفسكم في اية المباهلة واذا كان نفس لا يكون نسبته اليه
 كسبته الرعيته في النقص فلما كونه نفسا وكف نفسه لا يمنع من احتياج
 اليه في تحصيل الكمالات العلمية والعملية الذي هو مراد فان
 النبي افضل منه بذلك الاعتبار ومن نفص كلامه على علمه
 حقبة ما ذكره كقوله ولقد قبل له لعدا وثبت علم الغيب قبل
 ذلك بعلم غيبنا هو علم الله نبيه ثم علمه وكقوله في وصفه
 مع النبي صلى الله عليه وآله يوم علم من اخلافة في غير ذلك والحكم الفصل
 بينهما ما احكام على امره قال له يا علي انك تسمع ما اسمع وترى
 ما ارى لانك لست بنبي وانما انت وزير واعلم ان كلام
 المصنف المذكور في اية نبوته في امام نسبه الى النبي شرعيته واما بالنسبة
 الى غير شرعيته فلا فان امتناعه لا يقول ان نسبته الى النبي
 نسبته رعيته اليه حتى يكون على من يبطال نسبته الاحاديث

بني اسرائيل لك كلا وحاشا بل عند جماعة من اصحابنا ان امتناعه افضل
 من جميع الانبياء عند المحرم وعند بعضهم الا اولوا العزم منهم
 ونوقف شيخنا المفيد في ذلك والحق عندي ان عليا عم افضل
 من كل احد الا رسول الله صلى الله عليه وآله واما باقي الائمة فهم افضل ممن عدوا
 العزم واما اولوا العزم فعندي في ذلك نوقف والله اعلم قال
 الفصل الرابع في المعاد ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم و
 القدرة والارادة والادراك والقوى المختلفة وجعل تمام الدنيا
 بيد وكلفه بكاليف شاقة وضيق بالاطراف الخفية والحاجة لغرض
 غايد اليهم وليس ذلك لانه لا يحصل الا بالكسب لو امكن
 بلا واسطة تخلفهم عليه بندها ولما كانت دار التكليف هي دار
 الكسب جعل الانسان فيها ما يمكن تحصيل كمال فيها ثم يحول الى دار
 الجزاء ويسمى دار الآخرة اقول المعاد مفعول العود وصيغة مفعول
 يحمي للزمان وللمكان اي زمان العود ومكانه والمراد به ههنا
 الوجود الثالث الايدان وعود النفس اليها بعد مفارقتها اذا انقرض
 هذا فاعلم ان الله خلق الانسان في احسن تقويم كاحكامه في كتابه
 الكريم فعد عزاجه ما يقضيه نوعه للافعال المطلوبة منه فزاد
 بعد اركان بدنه افاضة النفس الباطنة وتعلقها ببدنه وجعل لها
 نصيبا في ذلك البدن وبه موهبة قوى مختلفة بنفسه لا مدرك
 ولا محركة اقال المدركة فاما الكليات وهي القوى العقلية

المحصلة للعلوم واما الجزئيات فاما ظاهر وهي التمعن والبصر والشم
 والذوق واللمس واما باطنية وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال
 والوهم والحافظة والفكر واما الحركة فهي انا اختيارية او طبيعية
 فالاختيارية انا باعثة فاما ان يجب على جلب النفع وهي الشهوة
 او على دفع الضرر وهي الغضبية واما فاعلية وهي القدرة التي
 يفعل بانضمام الارادة اليها والطبيعة انا غاذية او مولدة وتجد
 منها قوى اربع الجاذبة والماسكة والمحافظة والدافعة فبذلك
 الله احسن الخالقين ثم ان جعل زمام الاختيار بيدك ولم يجعله
 العيان مما لا كبر من الحيوانات بل كلفه بكاليف شاقرة وحسنه
 بالاطراف خفية كالعقل الذي يعلم به حسن الافعال وفيها وحليته
 كبعث الرسل ونصب الانبياء ثم انما استحال على هذا الفاعل الحكيم
 البعث وفعل الفبيح وجب ان يكون ذلك الخلق والانشاء لغرض
 لا يعود الى الفاعل الحكيم لاستغنائه وكما له فوجب عوده الى هذا
 الانسان وليس مفسدة له لاستحالة ذلك على الحكيم فيكون مصلحة
 وليس انواع كمال هو المنافع الدائمة المقارنة للنعمان والنجاة
 بل اعظم من ذلك وهو الفوز بالرضاء منه نعم كمال ورضوان
 من الله اكبر لكن ذلك لا يحصل الا بالكسب لان العقل الصريح
 يجعل الرضوان والنعمان بغير تحفة ولا نة لو امكن حصوله بغيره
 مخلف عليه بنده فكان توسط التكليف عبثا نعم الحكيم عنه

فاذن

فاذن المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة والحصول على ذلك
 الرضوان المستحق ذلك بالكسب فيكون لذلك الانسان حالا
 احدها للكسب هي الدار الدنيا وثانيها للجزاء وهي الدار الآخرة
 المعبر عنها بالمعاد كما يعبر عن الاول بالدار النكليف قال مفدته لك
 يشير اليه الانسان حال قوله فاولو كان عرضا لا حاجة الى محمل
 بنصفه لكن لا ينصف بالانسان شي بالضرورة بل ينصف
 به بالضرورة فيكون جوهر عالم بالبدن وسائر الجوارح الا انه
 في احواله ونحو نعيمه همنا الروح اقول لما كان المعاد هو الجور
 الثاني للانسان افقرنا الى معرفة الانسان واختلف لنا فيه
 اخلافا لا يكاد ينضب لكن حاصله يرجع الى انه انا جوهري
 عرض والجوهر انا جمانه او روحاني فالانسان ثلاث اقسام الاول ان
 يكون عرضا ففيل هو مزاج المعتدل وفيل هو المجاهد وفيل بما
 طبطب الاعضاء ولشكل البدن الثاني ان يكون جما او جمائنا
 ففيل الحكيم المحسن وفيل الاخلط الاربعه وفيل احد الغاير
 الاربعه وكل ذهب ليه فوم وقال النظام جسم لطيف داخل البدن
 وقال الواو ندي جزء لا يتجزى في القلب وفيل الروح وهو جسم
 مركب من بخار اربعة الاخلط والمحققون من المتكلمين قالوا انما
 اصله في البدن باقية من احوال العلم الا ان ينطق باله الزبادة و
 النقصان وهو الاقرب الثالث ان لا يكون جما ولا جمائنا

وهو المعبر عنه بالروح وهو قول الحكماء وبعض المغزلة وبعض
 الاثام مبنية واختار المصنف واستدل على ابطال الفهمين الاولين
 بنبذ مطلوبه اما الاول فلان العرض قائم لغرض فيحتاج الى محل
 يقوم به يكون ذلك المحل موصوفا بذلك العرض لكن الانسان
 لا يتصف بشيء وهو معلوم ضروري بل الانسان يكون موصوفا
 باوصاف مغايرة له فلا يكون عرضا وهو لمطم واما وهو ان يكون
 جساما او جساما كذا البدن او شيئا من اجزائه واستدل على نفى
 بان الانسان موصوف بالعلم ولا شيء من هذه البدن او اجزائه
 موصوف بالعلم فلا يكون الانسان هذا البدن ولا شيء من اجزائه
 اما الصغرى فظاهره واثمة اما كان انسانا باذراك الكليات
 لا باذراك الاجزئيات لانه ما من حيوان الا ويشترك في ادراك
 الجزئيات واما ادراك العلوم لكلياته فشيء يمتاز به عن باذراك
 فان واما الكبرى فالوجهين الاول العلم حصول صورة للعلوم
 في العالم فاذا حصل صورة الكل في الجسم او الجزء منه لزم ان يكون
 الكل جزئيا لان جزئية المحل يستلزم ان حاله الثاني ان الانسان
 يعلم البسيط كالنقطة والوحد فيكون علمه به ايضا بسيطا لوجوب
 مطابقة العلم للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا وجب
 ان يكون محله ايضا بسيطا لاستحالة حلول البسيط في المركب
 ولا شيء من هذه البدن او جزئيه بسيط فلا يكون عالما به فلا يكون

انسانا

انسانا وهو المطلوب هذا التفسير يستلزم على ان العلم حصول صورة
 للمعلوم في العالم وللختم ان يمنع ذلك مجازا ان يكون اضافته بين
 العالم والمعلوم فنسب القوة الغريزية التي في القلب اليها بالعلم
 وحجازا ان يكون العالم بالكل والبسيط هذا البدن او اجزاء اصلية
 فيه وايضا هي مبنية على نفى الجزء الذي لا يتجزى والختم قد اثبت قوله
 فيكون جوهر عالما لما ابطال كون عرضا وهذا البدن او شيئا منه
 قال بذلك فهو عند جوهر مجرد عالم متعلق بهذا البدن متعلق
 التذبير وهذا البدن او اجزائه الا انه ينصرف به في افعاله ويصح
 ذلك مجوهر بالروح قالوا واليه الاشارة بقوله نعم ويستلزم ان
 عن الروح فللروح من امره قال فقد يجمع اجزاء بدن الميت
 وثانيتها مثل ما كان واعاده روحا مدبرة اليه يقيح حشر
 الاجساد وهو ممكن والله قادر على كل الممكنات وعالم بها لزم
 قابل للتأليف فيكون قادر عليه القول حشر الاجساد وهو عيان
 عن جميع اجزاء البدن بعد تفرقها وثانيتها على القول كان عليه خلق
 الاعراض التي مشاكلة فيه واعاده تغليب الروح به كما كان ولا ولا
 شك في امكان ذلك والاما اوجدا ولا وهذا الامكان
 موقوف على فقد مشين لم تذكر المعاد الجملة في موضع احدهما
 كونه قادرا وثانيتها كونها عالما بالجزئيات بعد الجزاء المعين
 الى الشخص المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ولكون الامكان

موقوف على ثابتهين لم تذكر المعاد الجحما في موضع
 القرآن الا وادفه بذكرها كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي
 خلفه قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحيىها الله انشاها اول مرة
 وهو بكل خلق عليم قال اصل الانبياء باسهم اخبرنا جبرائيل
 وهو موافق للصليحة الكلية فيكون حقا عصمتهم والجنة والثواب
 المحسوسان كما وعدوا به من الله ليسوا المكلفون خوفهم
 من الثواب لعقاب كل عذاب لغير الصراط والكتب انطاق
 الجوارح وغيرهما كما اخبرنا به من لحوال الاخرة حق الامكان
 واخبار الصادق فيها اقول في هذا الاصل مسائل وجوب خبر
 الاجساد لان ما تقدم بيان مكانه والممكن لا يجب وقوعه الا
 بسبب خارجي ودليل وجوبه لان الانبياء عليهم السلام اخبروا
 بوقوعه وكل ما كان كانه فهو واجب لوقوع اما الصغرى فظاهر
 لمن نظر في الكتب الالهية ونوازل النفل عنهم خصوصا كتابنا العزيز
 واما الكبرى فلعصمتهم الدافعة لكدب عنهم هذا مع ان ذلك
 موافق للصليحة الكلية كما تقدم تقريره ومن الغرض في خلق الانسا
 بوجوب جود الجنة والنار المحسوسين لدلالة القرآن على
 ذلك كقوله في الجنة اعدت للنفسين والاعداء يستلزم الوجود
 وقوله النار يحضون عليها اعدوا وعشيتا ونوم يقوم الساعة
 وايضا ليسوا المكلفون خوفهم من الثواب لعقاب ما قد

بالمحسوسين ليدفع بذلك فادله منكر المعاد الجحما في محل الوعد
 والوعيد على الوجودات وهو بطلاننا فاعلم ضرورة من دين محمد ام
 كان يقول بالمعاد الجحما والجنة والنار ويحيى ما فيها من الماكل والشرب
 والمنكح واتر دخلها فانكار ذلك خروج عن الملة يجب عقاب
 وقوع هذه الامور وهي عذاب لغير نعيم والحساب الصراط و
 الكتب نطبا في الجوارح وكيفيات النعيم والحجج وغير ذلك لانها
 امور ممكنة موافقة للصليحة والاطمينة والحق والمعضو اخبرها
 وكل ما كان كانه فهو حق في هذه الاغادة المعدوم محال والا
 لزم تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد ثابتهين ولما كان
 حشر الاجساد حقا وجبت لان عدم اجزاء ابدان المكلفين و
 ارواحهم بل يتبدل الثالث في المزاج والفناء المشار اليه كتابه
 عنه اقول في هذه الهذيان مسئلتان اختلفت ان الشئ اذا عدم
 عدم ما محض او صار نقبا صرفا هل يمكن اعادته بعينه وتتمتع اول
 بل يوجد مثله قال الاشاعرة والمتنبون من المعتزلة بالاول وقال
 الحكماء وابو الحسين البصري والمعتزلة بالثاني فبعض الناس وعلى الصواب
 على استحالة اعادته والمضمر استدلاله بانه لو امكن لزم تخلل العدم
 بيني الشئ ونفسه واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازم
 ان الوجود في الذهن الاول لوعدم في زمن الثاني ثم اعيد في الزمن
 الثالث فان كان الوجود الثاني هو بعينه الوجود الاول تخلل العدم

في الثاني بين الوجود ونفسه وان كان غير له يكن المعاد عين المبدأ
 بل مثله قبل فيه نظر بخلاف ان يكون الوجود الثاني هو عين الاول
 بالماهية والظاهر ان مرادهم باعادة هو وجوده ثانيا بوجوه
 مساو للاول وقد حصل المحذور يقال ان ازبد باعادة المعدوم
 اعادته من جميع لوازمه وعوارضه المستحصية بعينها ثم الدليل وان ازبد
 اعادته لا بعينه الشخص لم يبق لها فلنا انه نفس الماهية فالدليل ان
 اجتماع المجزوءين بانه لو امتنع لكان ثالثا لانه فلا يوجد أصلا لا اول
 ولا ثانيا وان كان غير جازوا لانه ذلك الغير في وجوده ح
 نظرا لانه اجب بانه لا يمنع لامر لازم للمهينة وهو كون الوجود
 بعد العدم ولا شك في لزومه فامتناعه لا محل لهذا الامر لا يقتضيه
 امتناعه مطلقا الثاني المصنوع لما كان مذهبه من المعدوم يستحيل
 اعادته بعينه وكذا ابو الحسن البصري لزمهما ان يقولوا بان
 اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم لا يجوز عدها لانه لو عدت
 لوجد مثلها وكان الثواب العقاب بصلان الى غير المستحق فذلك
 فسر لمصنوع العدم بتفريق وتبدل الثاني ليقف المزاج كما في قصته
 ابراهيم لما سئل ان يريه كيف تخيل الموتى امر باخذ اربعة اطباء
 وتفرق اجزائهم والقصته مشهورة فيها اشارة الى ان الاعادة
 بنا ليقف الاجزاء بعد تفريقها قوله والفناء المشار اليه كناية عنه
 جواب عن سؤال مفترق في ان حل الاعدام على التفريق معناه

لظاهر

لظاهر قوله نعم كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه فان التفريق
 لا يستحي فناء واحدا كما اجاب بالحل على التفريق جمعا بين الدليلين
 الدال على عدم اعادة المعدوم وجوب بصلان المحل الى المستحصية
 وبين صحة النقل ولا استبعاد في ذلك فانه قد يقال لغير
 المستفيع بانه معدوم وفان وهالك قال شبيهه قال القائل
 حشر الاجزاء ح لان كل حيد عندل مزاجه واستعدا استحق فيقتضي
 من العقل الفعّال فلو انصف اجزاء بدن الميت بالمزاج لا يستحق
 نفسا من العقل واعيد اليه نفسه لا في على قولكم فيلزم اجتماع
 نفسين على بدن واحد وهو محذور ونحوه ان اثبتنا الفاعل المختار
 وابطلنا قولهم لا يجمع الاجواب هذه البدان ان قول هذه الشبهة
 متوفقة على حكاية قول الفلاس في هذه الكتاب فيقول مذهب
 ارسطوان النفس حادثة صادرة من العقل الفعّال وهو العاشر
 وقد تقدم حكاية قولهم في كيفية صدور الموجودات عن البتار
 ثم بناءهم على ان الواحد لا يصد عنه الا واحد وحدوث
 النفس مشروطا عند المزاج والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل
 العناصر بعضها في بعض بان تفعل كيفية احدتها في مادة الامر
 تنكسر صراقة كيفيةها وقال ايضا باستحالة اجتماع نفسين على بدن
 واحد بحد نفسه واحدة وايضا لو اجتمع على بدن نفسان لزم وحد
 الاثنين فيكون الذات ذاتين وهو محذور اذا تفرق هذا قالوا لو تعد

الاعادة كما ذكرتم من الجمع بعد التفرغ فلا بدح من اعتدال المزاج
واذا اعتدلت المزاج استحق فيضان النفس من العقل العقال وعلى
قولكم نغاد اليه نفسه لا ولا فيلزم اجتماع نفسيين على بدن واحد
وهو محال فقدم والجواب ان هذا الكلام كله مبني على ان للبارك
موجب ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ونحن قد بينا من قبل
بطلان المسئلة بين معاوانتنا الفاعل المختار فلا ضرورة لنا
الجواب هذا الهدايات قال اصل الثواب العقاب الموعودان
داثمان وكل من استحق الثواب بالاطلاق خلده في الجنة وكل من
استحق العقاب بالاطلاق خلده في النار وكل من لم يستحقها كالصبيان
والجاهل والمضعفين لم يحسن من الكرم المطلق نعت
بهم فقد خلون الجنة ايها واقام من جمع بين الاستحقاقين فان كان
منوعدا عليه فوعده لا بعينه امكن بالامكان العام ان يعقونه
بفضله وكسره لا فوعده به مع حسنة وخلف الوعد فيجب وايضا
الغرض من خلفه اثابة فعاقبه بنقص غرضه وان لم ينله عفو او كان
منوعدا عليه بالنهي فانما ان يحبط احدا لا يستحقان بالآخر
اولا والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب وبالعكس قولنا تفرغ
من مباحث المعاد شرع في نواحيه وهي مسائل الوعد والوعيد
فالثواب هو النفع المستحق المغان للتعظيم والاحلال فيقيد الا
استحقاق خرج التفضل وبما ذكره التعظيم خرج العوض والعقاب

هو القدر المستحق المغان للاستحقاق والاهانة وهما داثمان في اصل
لاهما لطفان في دفع الطاعة وارتفاع المعصية فدوامهما ادخل
في اللطف ولان الثواب المدح معلول الطاعة والعقاب الذم
معلول المعصية والمدح والذم داثمان ودوام احدهما معلول
يستلزم دوام الاخر لان دوام المعلول دليل على تحقق العللة
يستلزم تحقق المعلول الا اذا عرفت هذا فنقول كل من استحق
الثواب بالاطلاق اي لا يكون استحقاقه للثواب شرطا باحد
او شفاعته من له الشفاعته وذلك كالمؤمن الذي لم يشب بمانع ظلم
فانه يدخل الجنة ويخلد فيها لوجود العللة الدائمة وهي الايمان و
دوام العللة يستلزم دوام المعلول وكل من استحق العقاب بالاطلاق
اي بان لم يحصل له سبب يدخل به الجنة كالكافرة فانه يدخل النار
ويخلد فيها لان انتفاء السبب يستلزم انتفاء السبب فابعد
الذي بان دار الاجنة والنار فدخل النار ويكون مخلدا فيها
وكل من لم يستحق الثواب لا العقاب كالصبيان والجاهل والبله
الذين لا يتمكنون من الفهم اصلا لم يحسن من الكرم المطلق اي الذي
ليس فيه نخل ولا احتياج بوجه من الوجوه ان يعد بهم بل يدخلهم
الجنة فضلا منه سواء كان ابا الصبيان مؤمنين وكفار
واثما من جمع بين الاستحقاقين اي صدر منه ما يستحق به الجنة
وما يستحق به النار كالمؤمن الفاسق فلا يخلو اما ان يكون منوعدا

على ما يستحق من الثواب فلو عدل ما لا يعينه اي يكون ذنبه صغيرا ولا
اي يكون متوقدا عليه فلو عدل معينا كالكبيرة فان كان الاول
امكن بالامكان العام اي ليس يمنع بالذات ولا بالعبران يعفو
الله نعم عنه لانه نعم وعد بالعفو وهو حسن وخلف الوعد فيجب
وايض الغرض من ايجاده ابطال الثواب لانه معافيته يفضض عنه
وهذا ايضا مجتمعة في القسم المتوقد عليه بعينه فانه لا مانع من ذلك
فال بعض الفضلاء المعاصرين هنا لو قال المصمم امكن بالامكان
الخاص كان اوله لان العفو جائز فكان المناسب ان لا يمكن
الخاص الذي ليس ضروري الوجود ولا العكس فقلت العفو ان
جائز في الاصل لكن قد يلحقه الوجوب ليجب **الاول** ان من
اسماؤه نعم العفو الغفور ولا يفتقر معناها بالعفو عن المعاصي خرج **اللام**
الكاف في الجمع يعني غيره وهو المظن **الثاني** ما اشار اليه المصمم وهو
انه نعم وعد بالعفو وخلف الوعد فيجب فيكون الوفاء واجبا
فكان ايراد امكان العام اوله هنا وان كان الثاني وان لم يعف
عن القسم الاول فلا يخلو اما ان يسقط احد استحقاقين الاثر الاول
والثاني اما ثواب ثم يعاقب وبالعكس اي يعاقب ثم ثواب
فالاقسام ثلاثة فالاول هو الاحباط ويحيي بيان بطلانه **الثاني** انه
نعم لان الاجماع حاصل على ان من دخل الجنة لا يخرج منها فنعين
الثالث فيكون عفا به منقطعاً وهو المظن وورود النقل صحيحة

كقوله

اللام

هو

والا

كقوله

والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يفعل ناشره وناثره وان قلنا
 بوجوده قلنا اما ان يوجد لا يستحقان معا اول والاو
 بغضني ان لا يكونا ضدين وذلك بناء مذهبهم وايضا لا يكون
 احدهما اول بالناشر في الاحباط من الاخر واذ لحظت احدهما بالآخر
 في الموازنة فكيف يحيط الاخر به اذ ناشر المحدث في الوجود غير مفعول
 والثاني لا يفعل ناشر احدهما في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فاننا
 لم نحكم بناشر كل واحد منهما للاخر **فقول** لما بين الاحباط والموازنة
 شرع في ابطالهما فقال وللهيمان باطلان وبيان ذلك موقوف
 على بيان وجوب الاضافات كالاخوة والجار والابوة والبنوة و
 عدمها فنقول قال الحكماء بوجودها لان الابوة مثلا تنقبض الابوة
 عدم لان عدم جرم لم يمتنع ونقبض العدمي وجودي وقال المنكحون
 بعدمها لانها لو كانت موجودة في الخارج مع المتاعض ينقبض في
 محل يكون لها اضافة الى ذلك المحل فيقول فيها كما قلنا في الاولى
 ويلزم التسلسل وهو عيب فالو او دليل الحكماء لا يستلزم ثبوتها
 خارجا ان كان ولا بد فدل على الثبوت الذهني اذ انظر هذا
 فنقول لا شك ان الاستحقاق امر اضافة لا تلة لا يفعل المتعبد
 المستحق والمستحق وما لا يفعل الا مع غيره يكون عرضا اضافيا
 فان ان يقول بعدم الاضافات او بوجودها وعلى المتقدمين
 لا يتم للذهبان اما الاول فلان الناشر والناثر انما يفعلان

في الامور الوجودية فعلى تقدير عدم الاستحقاق كيف يفعل ناشر
 وناثره ومذهبكم مبني على ذلك والمبني على الباطل باطل واما الثاني
 فلا يستحقان للذاتان وضع بينهما الناشر والناثر انما ان يوجد
 معا وعلى التعاقب والاو يلزم لو جهل الاو يلزم ان لا يكونا
 متضادين اذ لو كانا ضدين لما اجتمع لما تقدم ان الضدين
 لا يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد الاستحقاقين والاول
 لما كان هناك ضرورة في القول بذلك الثاني اذا كانا موجودين
 معا فخصنا صر احدهما بالناشر والاخر بالناثر فنفسر التخصيص
 وليس فلا يكون احدهما اول وشئ اخر في الموازنة وهو ان السقوط
 احدهما الاخر ضار معد وما الشاهدة صريح العقل بان المعدوم لا
 يكون مؤثرا والثاني هو ان يوجد على التعاقب فباطل بقر
 الاستحالة كون المعدوم اثر او مؤثر اذ لا يرد علينا الاضداد
 جواب سئوال مقدم برده على قوله باستحالة ناشر احد الاستحقاقين
 في الاخر حال وجودهما معا او بغايبهما نفريه انكم فاثبتون بمثل
 ذلك في المزاج وتفاعل المتضادات فيه كالحار والبارد
 واذا اجتمعا وحدث بينهما كبقية متوسط هي المزاج فان الحار
 يؤثر في البارد بكسر سورته ثم البارد يؤثر في الحار وبكسر
 سورته واذا اجازتمثل ذلك في الاضداد فلم يجوز هنا في الطاء
 والمعصية اجاب بالفرض فان الاضداد لا يؤثر احدهما في الاخر

حتى يصير المغلوب غالباً بل سورة كل واحد منهما يؤثر في مادة الآخر
بمخلاف مذهبه فان عندكم كل واحد من الاستخفافين يؤثر في
الآخر قال واما المذهب الثاني وهو ان ثبات ثم بما في فنزول
بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يغاب عفاً بامتنعاً ثم
يخلد في المحنة وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان هو
كنائس عن العدل في الجزاء **اقول** قد مر بيان مذهب الثاني وبطلانه
فلا حاجة الى اعادته فلم يبق الا الوجه الثالث وهو مناسب للعدل
لان فيه توفيق لكل من الاستخفافين مقتضاه ولقوله ثم من جعل
مثقال ذرة خيراً من ومن جعل مثقال ذرة شراً من قوله وما عبر
عنه الى اخره جواب سؤال تقرير انه ورد في النقل الصحيح ذكر
الميزان كما في القرآن في قوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
وكذا في الاخبار الصحيحة وانما كلفه اجاب بالجمل على العدل في
الجزاء والا فاطاعة والمعصية عرضان فكيف يجوز ان قال
هذا به شفاعته محمد صلى الله عليه واله ثابتاً لان من جوز العفو لم
يجوز الشفاعة ومن لم يجوز لم يجوز وبطلان المذهب الثاني ثبت
الاول **اقول** انفق الامم على ثبوت الشفاعة لنبينا محمد ص
كقوله عني ان يبعثك ربك معاً ما محمود قال المفسرون ان
مقام الشفاعة ثم اخلافوا في متعلق الشفاعة فقالوا ليعبد
انها في زيادة المنافع والدرجات بناء منهم على عدم جواز العفو

عن الفاسق وقالت الاشاعرة واصحابنا انها في اسفل العقاب عن
اهل الكبار قال المصنف لما كان قول الوعيدية مبني على مذهبهم بعد
جواز العفو وعلى القول بختم العقاب والتخليد وقد ابطالنا في بطل
نفسهم للشفاعة وبطلان قلناه وهو الحق لدلالة القرآن والخبر
اما الاول فقولهم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
والفاسق مؤمنين لما ياتي من تفسير الايمان في من امر النبي ص بالاستغفار
لهم فان كان الامر للوجوب فلا يترك المعصية وان كان للندب فكذلك
لرافة بنا ورحمة واذ اسال المغفر بباطلها لقوله ولست بعبك
ربك فترضى واما الثاني فالحج الذي نفى الامانة بالقبول لا دعاء
وهو قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبار من امي ولا اعتبار برتبة
الحسن البصري له وروايتهم معارضة باطله باجماع اكثر الامم
قال فائدة الايمان تصديق ما يحجب تصديق من دين محمد ص
وهذا النفس قريب في موضع الغوى من نفس الوعيدية واهل
الكبار مصدقون فهم مؤمنون فيستحقون الثواب لذاتهم لانه
عوض من الايمان **اقول** هنا مسئلتان الاولى الايمان لغنة
التصديق قال نعم وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وشرعاً قال
الكراميه هو التلقظ بالشهادتين وهو بطم لقوله قال اشهر اب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال الوعيدية هو فعل
الواجبات وترك المحرمات وهو بطم اي لقوله ان الذين امنوا

وعملوا الصالحات والعطف في فضي الغايرت ولقوله ثم الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل اعتقاد بالجهان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ويجعل على الكامل والمحى انه التصديق ثم لا لغة
كك والنقل خلاف اصل فهل هو باللسان القلب معا فالنص
في مجزئ وبعض شيو خاتم لقوله ثم وجدوا بها واستيقنتها
انفسهم فلا يكون القلب احد كافيا ولا اللسان وحده لقوله لم
تؤمنوا كما تقدم وفيه نظر لان اليقين القلبى من غير ادعان غيره
كاف فجاز ان يكون دهم لعدم الادعان ولهذا لم يقل صدقنا
انفسهم والمحى باخنا والمضم هنا وهو انه التصديق للقلبي لا
غير لقوله اولئك كذبت قلوبهم الايمان وقوله ولما بداخل الدنيا
في قلوبكم فيكون حقيقته فيه فلو طاق على غير لزوم الاشتراك والمجاز
وهما خلاف اصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه والتمثال
الصالح ثم انه الفاسق فاعل الكبر هل يمتحي مؤمنا قال الوعد
لا الفعلة الكبر التي تركها جزء والايمان ولكن ليس بكاف عنه
لاقرار بالاشهاد بهن فله من منزلة بين المنزلتين والمحى انه مؤمن
لما قرأناه من حقيقته الايمان فهو مصدق ح فهو مؤمن واذا
كان مؤمنا كان مستحقا للثواب لذاته لا لانه عوض ايمانه ولقوله
وبشر الذين آمنوا ان لهم قد صدق وعنده ربهم قال تبصرو
الوحوش تحشر كما وعد الانصاف وايصال اعراض الام

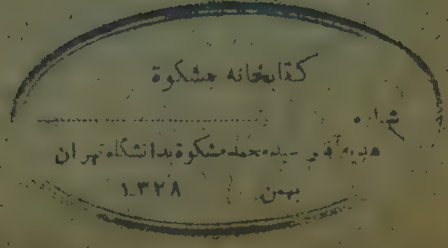
اليها

اليها كما يلبس بعد وكان المكلفون بوصل اليهم اعراض الام ثم شفا
وبحسب الجميع محاسبه حقه **اقول** قوله ثم وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا ام امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء
ثم ان ربهم يحشرون فدل على عموم الحشر لكل حيوان وفي الحقيق
كل من له حق من ثواب وعوض او عليه حق من عقاب وعوض يجب
بعثه وايصال حقه اليه واخذ الحق منه سواء من المكلفين ومن غيرهم **كان ح**
من انسان وحيوان فثنا فوايد **الاول** الام المبتدئ الصادق عنه
في حق الانسان وغيره يجب امر ان احدهما اللطيفه قال الله انما
في حق المكلف وغيره كما لا لاطفال واليهام يخرج بذلك عن
البحث وثانها العوض يخرج بذلك عن الظلم والعوض يقع على
خال عن التعظيم والاجلال ولا يجب وامر ولا يجب حصوله في الدنيا
بل يجوز فاذ لم يوصل اليه يجب بعثه لا ايصال **الثاني** الام الصادق
من غير نعم من مكلف يجب عليه نعم الانصاف للمسلمين المؤمنين
ينقل اعراضه للمسلم لغدره ثم وعد له هذا اذ لم يكن باسره
او باحضره فان كان كك فعليه ثم وان كان صادرا من غير مكلف
كالمجروحان الاجم والمجروحان المحى ان العوض عليه نعم لانه يمكن المؤمنين
وانه لم يخلو له زاجر يكون كالمغري فلو لم يجب العوض عليه لزوم
الظلم وقيل يكون على المؤمنين لقوله ثم ينصف للجماء من الفراء وقيل
لا عوض لعدم التكليف وما ضعيفا **الثالث** الحساب قبل هو نقول

لعبد على اعماله الصالحة والطاهرة ليعرف استحقاق الجزاء على الصالحات
 والمؤخذ على الصالحات وهو غير متصور الا في حق من له تعقل وفهم
 فقول المصنف بحاسب الجميع فيه نظر لان جميع الوجود غير المكلفين
 واولئك ليس لهم عقل اللهم الا ان يراد بالمحاسبه ايضا حقولهم
 البهم فيكون اطلاق لفظ الحساب مجازا قال ختم وبصير حيث
 وفيها ما وعدنا به فلنقطع الكلام على بصيرة وهي اية من نظر بعين
 عقله في خلقه وشاهد هذا الحكم في بديته بحسب علمه ان يعرف
 غرض الخالق في خلقه بفضل ولا لصنع بغير طوله ولا شغى
 شفاء مبيدنا وخسرانا مبيدنا وفنا الله نعم السعادة الاخرة محمد
 وعترته الطاهرة **اهل ختم المصنف** رحمة الله ورسالة هذه النصيحة و
 مضمونها الحق على عبادة الله والقيام بحقه بحسب الجهد و
 الطاعة وذلك لانه اذا نظر بعين عقله اى يفكره وبصيرته في
 خلقه وما اودع فيها من الحكم والادب ان كافا لسخانه ولم يفكر
 في انفسهم فانه يظهر تفصيلا بيان ما تقدم تحقيقه اجالا وذلك
 لان كل جزء من اجزاء بدنه واعضائه له خاصته وفيه تدبير عليه
 ولا يحصل في غيره ولا يتحقق بدون وجوده على ذلك الوجه وعلى
 ذلك الوضع ومن وقف على علم التشريح وقف على حقيقة ذلك
 وما اذا لا تغد برعز بر علمه وتدبيره في رحمتكم بفعل الغرض
 وغايات يرجع الى المكلفين فيجب عليهم شكره والقيام بواجب

حقه

حقه وقد بيناهم على المطهرهم وهو يعلم ان اولي البصائر فيهم
 لذلك عارفون وله يعقلون فقال وما خلفت الحن والانس لا
 لعبدون اشفاقا عليهم وقد كبر اوخذ بدل النعم ليهتم من
 قام بذلك فقد فاز فوزا عظيما وادرك رضوانا جبارا ومن
 لم يقم بذلك شقي شقيا مبيدنا وخسرانا مبيدنا جعل الله وثاقا
 من الفائر بين مقام القيام بحقوق الملك العلام والاس
 استعداد لحلول دار السلام والخير في ربه محمد بنبيه
 سيد الانام والامه صابح الاطلام وخلفاء الكرام
 ولنقطع الكلام حامدا ولا لانه شاكرا **والنقصير**
 مغفر في بن الخلاء مستغفر وعلى محمد وآله
 مصليين **والله اعلم بالصواب** على محمد
 وآله الطاهرين قدس سره **والله اعلم بالصواب**
 الوهاب على يد اقل الخلق **والله اعلم بالصواب**
 في الخلق **والله اعلم بالصواب**
 على ابراهيم الخليل
 باعلامه



۲۰۹

دکتر ۲۰۱۱
۵

211

215

